ابن سینا و جنبش های باطنی

(مجموعه مقالات)

به کوشش

محمد کریمی زنجانی اصل

دفتر پنجم

مجموعه حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی

حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی. ۵

ابن‌سینا و جنبش‌های باطنی

(مجموعهٔ مقالات)

به‌کوشش

محمّد کریمی زنجانی اصل

تهران ۱۳۸۳

ابن‌سینا و جنبش‌های باطنی

□ به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل

● طراح جلد: حمیدرضا رحمانی
● حروفنگاری و صفحه‌بندی: نقش چلیپا
● لیتوگرافی و چاپ: غزال
● صحافی: تهران
● شمارگان: ۲۰۰۰
● چاپ اوّل: ۱۳۸۳
● نشانی: تهران، صندوق پستی ۶۴۹۴ـ۱۵۸۷۵
● تلفن: ۸۳۰۱۹۹۲ فاکس: ۸۸۳۲۲۱۷
● شابک دوره ۳ـ۷۱ـ۶۱۴۴ـ۹۶۴
● شابک دفتر پنجم X‌ـ۷۳ـ۶۱۴۴ـ۹۶۴

این کتاب با حمایت معاونت امور فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر شده است

کریمی زنجانی اصل، محمّد، ۱۳۵۲ -
ابن‌سینا و جنبش‌های باطنی (مجموعه مقالات) / به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل. ـ تهران: کویر، ۱۳۸۳.
۳۵۲ ص. ـ (حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی؛ ۵)
ISBN 964-6144-71-3 (دوره)
ISBN 964-6144-73-X (ج ۵)

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
ص.ع. به انگلیسی: Mohammad Karimi Zanjani Asl.
Ibn Sina and the Batini Movements.

کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ق ـ نقد و تفسیر. ۲. اسماعیلیّه. ۳. فلسفه اسلامی ـ مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۴. ایران ـ تاریخ ـ اسماعیلیان، ۴۸۳ - ۶۵۴ق. ۵. شیعه ـ فرقه‌ها. الف. عنوان. ب. فروست.
۲الف ۴ک / BBR۵۶۹ ۱۸۹/۱
کتابخانه ملی ایران ۵۶۳۱ـ۸۳م

به حضور پر مهرِ استادان فرزانه

کامران فانی و دکتر صادق سجادی

فهرست مطالب

دیباچه

نگریستن در تاریخ اندیشهٔ ایرانی در دوران اسلامی، برمی‌نماید که تأمّلات سیاسی در چگونگی رفتارهای انسانی و ژرف‌نگری در روابط و مناسبات سیاسی فرد و جامعه، همواره مورد توجه متفکران ایرانی بوده و هریک از آنها، بسته به باورها و چشم‌انداز معرفتی و موقعیّت و خواست زمانهٔ خویش، به شیوه‌ای در این زمینه اندیشیده و سخن گفته است. چنان که در حوزه‌های علوم عقلی و نقلی در جهان ایرانی / اسلامی، کمتر اثری را می‌توان یافت که در حیطهٔ «سیاسات» سخنی عرضه نکرده باشد؛ و این نکته، به روشنی از جایگاه ویژستهٔ «معرفت سیاسی» در حوزهٔ معارف ایرانی در دوران اسلامی خبر می‌دهد.

امّا این «معرفت سیاسی» را به چه حیطه‌هایی می‌توان تقسیم کرد؟ از یک منظر کلاسیک، به نظر می‌رسد که با در نظر گرفتن تفاوت بنیادین میان «فلسفهٔ سیاسی» و «اندیشهٔ سیاسی» به لحاظ موضوع و روش، به این پرسش می‌توان پاسخ داد؛ البتّه، پاسخی روشن و نه قطعی.

می‌دانیم که موضوع فلسفهٔ سیاسی کلاسیک، «فضیلت» است؛ حال آنکه اندیشهٔ سیاسی کلاسیک به «سلطه و آمریّت» توجه دارد. پس، بی‌سبب نیست که فیلسوفان کلاسیک به هنگام بحث از «سیاسات»، موضوعات آن را همچون مقوله‌هایی فلسفی و در ارتباطی به سامان باکلّیّت نظام تفکر فلسفی‌شان در نظر گرفته و با برقراری مناسبتی معقول

میان اخلاق و سیاست، در واقع سیاست را تحت‌الشعاع اخلاق، و اخلاق را تحت‌الشعاع فضیلت قرار می‌دهند. نظریّه‌پردازان سیاسی امّا، به علّت توجه به مقولهٔ «سلطه» در شکل عینیّت یافته‌اَش در مرکز اصلی بحث‌هایشان، بیشتر هَمِّ خود را صَرف آن می‌کنند که آموزه‌ها و پیشنهادهای کاربردی‌تری ارائه دهند تا کاربست هرچه بیشتر و بهتر «قدرت» را ممکن سازند؛ و به همین دلیل است که نزد آنها، اخلاق تحت‌الشعاع سیاست بوده و سیاست در ارتباط با قدرت و سلطه تعریف می‌شود.

با نگریستن از این منظر و با پذیرفتن این تفاوت‌ها، از آنجا که شیوه‌های تفکر در باب «سیاسات» در حوزهٔ تمدّن ایرانی در دوران اسلامی را ذیل چهار قالب «اندرزنامه» (: سیاستنامه‌ها و متون تاریخی)، «فقه» ، «کلام» و «فلسفه» می‌توان به بحث گرفت، باید گفت که در این ورطه، «اندرزنامه‌نویسان»، همان «نظریّه‌پردازان سلطهٔ سیاسی» و «فیلسوفان»، قائلان به «سیاست مبتنی بر فضیلت» بوده‌اند. «فقیهان» و «متکلّمان» هم اغلب در نَوَسان میان موضوع و روش آن دو حرکت کرده‌اند. البتّه، «فضیلت‌جوییِ» فیلسوفان ایرانی را نمی‌توان و نباید به معنای خیالپردازی و ارائهٔ طرح‌های ناکارآمد توسط آنها دانست؛ چه، فحوای متن‌های برجای مانده، مانند کتاب الملّة ، خلاف این نظر را نشان می‌دهد و آشکارترین دلیل است بر این مدّعا که ما از ابوبکر رازی تا ابن‌سینا و پیروانش، در فلسفهٔ سیاسی ایرانی / اسلامی، سنّتی را شاهدیم که آگاهانه به ترویج دانش سیاسی و تحقیق در بُعد سیاسی فلسفه و دین و ارتباط میان فلسفه و جامعه می‌پردازد.

به رغم وجود چنین سنّت ارزشمندی، متأسفانه به دلیل انتشار نه چندان بایستهٔ آثار نگاشتهٔ متفکران مسلمان در این زمینه از سویی، و به دلیل نابسنده بودن پژوهش‌های انجام شده دربارهٔ آثار منتشر شدهٔ

سیاسی[۱] و نگارندگان آنها از سوی دیگر، علاقه‌مندان فارسی‌زبان این گسترهٔ مطالعاتی، با کمبود محسوس منابع موجود در این زمینه روبرو هستند؛ و این در حالی است که اکنون، شاید بیش از هر زمان دیگری، از پرسش از ماهیّت و طبیعت تفکر سیاسی در حوزهٔ تمدّن ایرانی در دوران اسلامی، ناگزیریم؛ پرسشی برآمده از چالش‌های نو پدیدار شده دربارهٔ سرشت هویّت فرهنگی‌مان، که تلاش برای پاسخ بدان، منابع مهمّی را پیش روی ما می‌نهد که متفکران ایرانی در تدوین آراء سیاسی خود از آنها بهره برده‌اند؛ منابعی که برآمده از خاستگاه تمدّنی‌شان عبارتند از: ۱. آموزه‌های قرآنی و سنّت نبوی؛ ۲. سنّت مُلکداری ایرانی و آموزه‌های ایرانشهرگرایانه؛ ۳. فلسفهٔ سیاسی یونانی / هلنی؛ ٤. آداب و رسوم عرب در زمینهٔ رفتار سیاسی.

گفتنی است که محلّ تلاقی و برخورد این منابع فکری در بخش مهمّی از تاریخ اسلام، جغرافیای فرهنگی / تمدّنی ایران بوده است؛ و به همین دلیل است که نخستین فیلسوفان جهان اسلامی در این حوزهٔ فرهنگی / تمدّنی پدیدار می‌شوند و آموزه‌هایی به دست می‌دهند که نگریستن در آنها ما را به اهمیّت تأمّل در چگونگی تبادل و تلاقی اندیشه‌ها و فرهنگ‌های یاد شده در ایران نخستین سده‌های اسلامی، واقف می‌کند.

مجموعهٔ چهار عنوانی حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی نیز با هدف برآوردن چنین تأمّلاتی فراهم آمده و مقاله‌های ارائه شده در دفترهای پنج‌گانهٔ آن، دستامد تلاش دانشوران فاضلی است که به دور از جنجال‌های ایدئولوژیک، امّا برآمده از دغدغه‌های یاد شده، به تألیف و ترجمه همّت گماشته‌اند؛ و ارجگذاری از زحماتشان بر من بایسته است؛[۲] امید که دستاورد این تلاش، سرآغازی باشد برای سلسله پژوهش‌هایی

---

۱. اعمّ از فلسفه و کلام و ... .

۲. گفتنی است که در پی‌نوشت‌های مقالات، شیوهٔ ارجاع دهی هر مؤلّف، به طور مستقل رعایت شده است.

حاکی از پیدایی و پدیداری مکتب و سنّت نوینی در بخشی از گفتمان کنونی جهان ایرانشناسی: مکتب و سنّت «ایرانی» که محقّقانش با بهره‌گیری از آخرین دستاوردهای علوم انسانی، و با برخورداری از نگاهی سنجشگرانه، برآنند که سخن خویش را بازگویند و نگاه خویش را عرضه دارند و دغدغه‌های خویش را بپویند؛ دغدغه‌هایی که بی‌گمان، فردای علمی و فرهنگی ایران اسلامی، تا حدّ زیادی در گرو چگونگی بررسیدن و پاسخ ما بدانهاست.

***

در کار تدوین و آماده‌سازی این مجموعه برای انتشار، گذشته از نویسندگان و مترجمان محترم، عزیزان دیگری هم یاری‌ام کرده‌اند که یادکردشان بایسته می‌نماید.

مدیر محترم نشر کویر با استقبال از انتشار آن، در این زمانهٔ عسرت اندیشه، بار دیگر سهم شایستهٔ خویش در امور فرهنگی را برآورد؛ امید که همواره در این امور کوشا و توانا باشد.

دوستان گرانمایهٔ حروفچینی «نقش چلیپا» خانم‌ها شامانیان و نصرتی نیز با دقّت تمام، زحمت حروفچینی مقالات را پذیرفتند و بازخوانی‌ها و بازنگری‌های چندباره‌اَش را تاب آوردند؛ سپاسگزار این بزرگوارانم.

سرانجام، وامدار پدر و مادر فرزانه‌ام، محمود کریمی و بانو فاطمة السادات سرفرازی امینی هستم که از اوان کودکی مرا با گسترهٔ گسترده و ژرف حکمت ایرانی آشنا نمودند و فضای چنین کاری را فرارویم نهادند؛ نیز باید از آموزگاران گرانمایه‌ام آقایان دکتر علی مرتضویان و دکتر رضا رضازاده لنگرودی یاد کنم که در تمام سال‌های پس از آشنایی، مشوّقان جدّی‌ام در کار پژوهش بوده‌اند و در جریان این کار هم، با بردباری و خوشرویی، زحمات گاه و بیگاهم را پذیرا شدند. آنچه مسلّم است، بدون راهنمایی و نکته‌سنجی‌های این چهار عزیز، مجموعهٔ حاضر شکل کنونی‌اش را بازنمی‌یافت. سپاس فراوان من پیشکش لطف‌های بی‌دریغ آنها باد.

آشنایی با مؤلّفان و مترجمان

ساموئل اشترن، متخصّص مطالعات اسماعیلی و سکه‌شناس. در ۱۹۲۰ میلادی در مجارستان متولّد شد. تحصیلات خود را در رشته‌های شرق‌شناسی و زبان‌شناسی لاتین نزد استادانی چون گوتین پی‌گرفت و رسالهٔ دکترای خود را زیر نظر همیلتون گیب دربارهٔ شعر عربی ـ اسپانیولی در دانشگاه آکسفورد گذراند. پس از آن، از جمله فعالیّت‌های او دبیری ویراست جدید دایرةالمعارف اسلام و معاونت بخش مسکوکات شرقی موزهٔ آشمولین آکسفورد بود و به تدریس تاریخ تمدّن اسلامی در دانشگاه آکسفورد نیز می‌پرداخت. دامنهٔ تحقیقاتش اسپانیای دورهٔ اسلامی و غرب جهان اسلام، ایران و مناطق شرقی اسلامی را در بر می‌گرفت. از جمله موضوع‌های مورد علاقهٔ او، پژوهش دربارهٔ اسماعیلیّهٔ عهد فاطمی در ایران و مصر بود. در ۲۹ اکتبر ۱۹۶۹ درگذشت.

ترجمهٔ مقالهٔ «نخستین داعیان اسماعیلی» او، نخستین‌بار در مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات دانشگاه تهران (سال چهاردهم، شمارهٔ اوّل، ۱۳۴۵ش، صص ۳۲ ـ ۶۵) منتشر شده و پس از بازنگری مترجم محترم، در این مجموعه منتشر می‌شود.

محمّدعلی امیرمعزّی، متخصّص مطالعات امامیّه و استاد علوم مذهبی در École pratique des havtes études و سرپرست سمینارهای بخش مطالعات ایرانی در دانشگاه پاریس ۳. دکتر امیرمعزّی مؤلّف آثار متعدّدی در تاریخ عقاید امامیّه است؛ که از آن جمله‌اند: ولایت در تشیّع دوازده امامی اوّلیـه، پاریس، ۱۹۹۲م؛ «پژوهشی در نوع‌شناسی روایات

ملاقات با امام غایب (ع)»، فصلنامهٔ آسیایی، شمارهٔ ٢٨٤، ١٩٩٦م.

مقالهٔ «پژوهشی در باب امام‌شناسی در تشیّع دوازده امامی اوّلیّه» او نخستین‌بار در فصلنامهٔ ایران‌نامه (سال نهم، واشنگتن، تابستان و پاییز ۱۳۷۰ش، صص ٣٥٥ـ ٣٧٩، ٦٤٤ ـ ٦٦٦) منتشر شده و با کسب اجازهٔ مؤلّف محترم در این مجموعه منتشر می‌شود.

فریدون بدره‌ای، دکترای زبانشناسی، استاد دانشگاه، و محقّق و مترجم. در ۱۳۱۵ شمسی در کرمانشاه متولّد شد. پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه در زادگاه خویش، تحصیلات خود را در رشته‌های زبان و ادبیّات فارسی و زبان‌های باستانی در مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد در دانشگاه تهران ادامه داد. چند سالی پژوهشگر فرهنگستان زبان ایران، رایزن فرهنگی ایران در پاکستان و مدیرکلّ کتابخانهٔ ملّی ایران بود.

از او تاکنون بیش از یک صد عنوان مقاله و کتاب ، اعمّ از تألیف و ترجمه منتشر شده‌اند؛ که از آن جمله‌اند: توشیهیکو ایزوتسو، ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی ـ دینی در قرآن، تهران، ۱۳۶۰ش؛ مارشال ک. س. هاجسن، فرقهٔ اسماعیلیّه، ۱۳۶۹ش؛ آرتور جفری، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فرهاد دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیّه، تهران، ۱۳۷۵ش.

محمّد کاظم رحمتی، پژوهشگر مطالعات اسلامی. در ۱۳۵۵ شمسی در شهر قم زاده شد. پس از گذراندن تحصیلات ابتدایی و متوسطه در زادگاه خویش، در رشتهٔ زیست‌شناسی به دانشگاه راه یافت، و به دلیل عدم امکان تغییر رشته در دورهٔ کارشناسی، به ناگزیر این دوره را به پایان رساند. آنگاه تحصیلات خود را در علاقهٔ اصلی‌اش در دورهٔ کارشناسی ارشد تاریخ اسلام در دانشگاه شهید بهشتی ادامه داد؛ که نتیجهٔ آن، خروج ناگزیر از آموزش و پرورش به دلیل عدم موافقت آن سازمان با ادامهٔ تحصیل در رشتهٔ مورد علاقه‌اش بود؛ آن هم در حالی که از سال‌های پایانی دبیرستان، مطالعات اسلامی را به جدّ دنبال می‌کرد. پس از خروج از آموزش و پرورش، به همکاری با مؤسسات علمی ـ پژوهشی چندی پرداخت و از این رهگذر، مقالات تألیفی و ترجمه‌های

چندی را در نشریّات علمی کشور و از جمله در فصلنامه‌های آینهٔ پژوهش، علوم حدیث و هفت آسمان منتشر کرد. اکنون مدّتی است که با بنیاد دایرةالمعارف اسلامی (دانشنامهٔ جهان اسلام) همکاری دارد.

رضا رضازاده لنگرودی، پژوهشگر مطالعات ایرانی / اسلامی. در ۱۳۲۹ شمسی در شهرستان لنگرود زاده شد. پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه، در رشتهٔ تاریخ و زیر نظر استادانی چون ریچارد فرای تحصیلات دانشگاهی خود را در شیراز ادامه داد و با اخذ مدرک کارشناسی ارشد همین رشته از دانشگاه تهران آن را پی گرفت. حوزهٔ اصلی مطالعات او، تاریخ نهضت‌های کلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران است و در این زمینه از او در مجموعه‌ها و نشریّات معتبر ایرانی و اروپایی آثار متعدّدی به زبان‌های فارسی، آلمانی و ... منتشر شده است. او از همکاران پیوستهٔ بنیاد دایرةالمعارف تشیّع، دانشنامهٔ ایرانیکا، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی و بنیاد دایرةالمعارف اسلامی بوده و هست. اکنون مدیریّت گروه تاریخ بنیاد دایرةالمعارف اسلامی را بر عهده دارد.

مقالهٔ «جنبش قرمطیان بحرین» او را از فصلنامهٔ تحقیقات اسلامی (سال یازدهم، شمارهٔ ۱ و ۲، ۱۳۷۵ش، صص ۱۱ـ۵۸) با کسب اجازهٔ مؤلّف محترم برای انتشار در این مجموعه برگزیده‌ایم.

محمّد حسین ساکت، دادیار دادسرای دیوانعالی کشور، مدرّس دانشگاه و پژوهشگر مطالعات ایران و اسلام. در ۱۳۲۶ شمسی در تربت حیدریه متولّد شد و تحصیلات دورهٔ ابتدایی و متوسطه را در زادگاه خویش گذراند. در سال‌های ۱۳٤٦ تا ۱۳٤۹ در دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران در رشتهٔ حقوق تحصیلات خود را پی گرفت و آنگاه در نهاد دادگستری به کار همّت گماشت. پس از مدّتی برای ادامهٔ تحصیل به کانادا رفت و در سال ۱۳۵۸ در رشته‌های اسلام‌شناسی و حقوق تجارت بین‌الملل از دانشگاه مک‌گیل مدرک کارشناسی ارشد خود را دریافت کرد.

از ۱۳٦۲ تا به امروز در مؤسسه‌ها و دانشکده‌های الاهیّات و ادبیّات و علوم تربیتی و حقوق دانشگاه‌های فردوسی و آزاد اسلامی مشهد به

تدریس مشغول بوده و همزمان در دادگستری نیز فعالیّت خود را ادامه داده است. زمینه‌های اصلی مطالعات و پژوهش‌های او عبارتند از «تاریخ آموزش و پرورش در ایران و اسلام»، «تاریخ و فلسفهٔ حقوق» و «تاریخ و اخلاق پزشکی»، و از این رهگذر در کنگره‌های داخلی و خارجی چندی شرکت کرده و مقاله‌ها و کتاب‌های متعدّدی منتشر کرده است؛ که از آن جمله‌اند: ترجمهٔ تاریخ آموزش در اسلام از احمد شلبی (تهران، ۱۳۶۱ ش)، نهاد دادرسی در اسلام (مشهد، ۱۳۶۵ ش)، پایگاه محمّد النّدیم در کتابشناسی (مشهد، ۱۳۶۸ ش)، نگرشی تاریخی به فلسفهٔ حقوق (تهران، ۱۳۷۰ ش)، حقوق‌شناسی: دیباچه‌ای بر دانش حقوق (مشهد، ۱۳۷۱ ش)، شخصیّت و اهلیّت در حقوق مدنی (مشهد، ۱۳۷۲ ش)؛ دادرسی در حقوق اسلامی (تهران، ۱۳۸۲ش).

پروانه عروج‌نیا، پژوهشگر مطالعات ایران و اسلام و عضو هیأت علمی گروه عرفان بنیاد دایرةالمعارف اسلامی. در ۱۳۴۱ شمسی در تهران متولّد شد. پس از پایان تحصیلات دورهٔ ابتدایی و متوسطه، در رشته‌های الهیّات و ادبیّات فارسی از دانشگاه تهران و دانشگاه آزاد اسلامی مدرک خود را اخذ کرد و آنگاه در رشتهٔ ادیان و عرفان دانشکدهٔ الهیّات دانشگاه تهران تحصیلات خود را در دورهٔ کارشناسی ارشد پی‌گرفت. از ۱۳۷۰ در وزارت آموزش و پرورش مشغول به کار بوده است و از ۱۳۷۴ با گروه عرفان بنیاد دایرةالمعارف اسلامی همکاری مستمر داشته و مقالاتی مانند «بکتاشیه»، «مصطفی بکری»، «پوریای ولی» و ... را برای این دانشنامه به نگارش در آورده است. از جملهٔ آثار او عبارتند از: فرانس کومون، ادیان شرقی در امپراطوری روم، ترجمهٔ پروانه عروج‌نیا و ملیحه معلّم، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۷ش؛ ویلفرد مادلونگ، «جایگاه آثار اخلاقی طوسی در فلسفه، تشیّع و تصوّف»، معارف، دورهٔ شانزدهم، شمارهٔ ۳، ۱۳۷۸ش؛ شعلهٔ کویین، «رؤیاهای شیخ صفی الدّین اردبیلی»، یاد پاینده، به کوشش رضا رضازاده لنگرودی، تهران، ۱۳۸۰ش.

محمّد کریمی زنجانی اصل، تحصیل کردهٔ رشتهٔ علوم سیاسی و پژوهشگر مطالعات ایران و اسلام. در ۱۳۵۲ شمسی در تهران متولّد شد

و پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه، در سال ۱۳۷۵ به اخذ مدرک لیسانس علوم سیاسی از دانشگاه آزاد اسلامی موفّق شد. از همان هنگام ضمن پیگیری مطالعات خود، با شماری از مؤسسه‌های تحقیقاتی همکاری داشته که دستامد آن شرکت در چند کنگرهٔ بین‌المللی و انتشار مقالات متعدّدی در نشریّه‌ها و مجموعه‌های علمی چندی مانند دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، دانشنامهٔ جهان اسلام، دایرة‌المعارف تشیّع ، یاد پاینده، محقّق‌نامه ، و فصلنامه‌های تحقیقات اسلامی، آینهٔ میراث، میراث شهاب و ... بوده است.

حوزهٔ اصلی مطالعات او تاریخ عقاید امامیّه و تاریخ اندیشه‌های فلسفی و سیاسی در ایران و اسلام است، و در این زمینه‌ها تاکنون کتاب‌های ذیل را منتشر کرده است: شهاب الدّین یحیی سهروردی، هیاکل النّور (متن عربی، ترجمهٔ کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل‌مظفر)، با مقدّمه و تصحیح محمّد کریمی، تهران، نشر نقطه، ۱۳۷۹ ش؛ امامیّه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت (تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ ش)؛ سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی (تهران، نشر شهید سعید محبّی، ۱۳۸۲ش)؛ اشراق هند و ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی (تهران، نشر شهید سعید محبّی، ۱۳۸۲ش)؛ ابن‌کمونه، تنقیح الابحاث للملل الثلاث، با مقدّمه و تصحیح محمّد کریمی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش.

حمیده نورانی‌نژاد، پژوهشگر فلسفه و عرفان ایرانی / هندی. در ۱۳۵۹ شمسی در تهران متولّد شد. پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه، در رشتهٔ فلسفه مدرک کارشناسی خود را از دانشگاه آزاد اسلامی دریافت کرد و آنگاه در مقطع کارشناسی ارشد همان رشته ادامهٔ تحصیل داد. از همان هنگام با برخی مؤسسات فرهنگی و پژوهشی مانند دایرة‌المعارف تشیّع و فرهنگ آثار همکاری مستمر داشته است و برای آنها مقالات چندی به نگارش درآورده است. همچنین از بنیانگذاران کانون ره‌پویان اندیشه است. از جملهٔ آثار او عبارتند از: ابوعلی سلماسی، الرسالة الشرفیة فی تقاسیم العلوم الیقینیة، با مقدّمه و تصحیح حمیده نورانی‌نژاد،

تهران، انتشارات دانشگاه تهران و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش؛ قاسم علی اخگر حیدرآبادی، شرح حدیث حقیقت، با مقدّمه و تصحیح حمیده نورانی‌نژاد، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش؛ حمیده نورانی‌نژاد، سهروردی به روایت شهرزوری و اردکانی، تهران، ۱۳۸۳ش.

پل واکر، استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه میشیگان و متخصّص مطالعات اسماعیلی. در ۱۹٤۱ میلادی متولّد شد. مدرک دکترای خود را از مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا با گذراندن رساله‌ای دربارهٔ ابویعقوب سجستانی، داعی برجستهٔ اسماعیلی در سدهٔ چهارم هجری اخذ کرد؛ و با پیگیری مطالعات خود در این زمینه تاکنون آثار متعدّدی در حوزهٔ مطالعات اسماعیلی منتشر کرده است که از آن جمله‌اند: نخستین تشیّع فلسفی، نوافلاطونی‌گری اسماعیلی ابویعقوب سجستانی (کیمبریج، ۱۹۹۳م)؛ حمیدالدّین کرمانی، تفکر اسماعیلی در عهد حاکم بامراللّه (لندن، ۱۹۹۹م).

مقالهٔ «بدعت‌نگاری اسماعیلیّه» او از کتاب تاریخ و عقاید اسماعیلیّه در سده‌های میانه (ویراستهٔ فرهاد دفتری، کیمبریج، ۱۹۹٦م، صص ۱٦۱ - ۱۷۱) انتخاب و به فارسی ترجمه شده است.

هاینتس هالم، استاد تاریخ اسلام در دانشگاه توبینگن و متخصّص مطالعات اسماعیلی. در ۱۹٤۲ میلادی متولّد شد. اکنون سردبیر مجلهٔ دنیای شرق Die Welt des Orients است. از او در حوزهٔ مطالعات اسلامی، و به ویژه تشیّع و اسماعیلیّه، آثار متعدّدی منتشر شده‌اند؛ که از آن جمله‌اند: گنوسیس اسلامی: غُلات شیعه و علویان (زوریخ - مونیخ، ۱۹۸۲م)؛ امپراطوری مهدی: اعتلای فاطمیان (مونیخ، ۱۹۹۱م).

مقالهٔ «کیهان‌شناسی پیشافاطمی اسماعیلیّه» او، از کتاب تاریخ و عقاید اسماعیلیّه در سده‌های میانه (ویراستهٔ فرهاد دفتری، کیمبریج، ۱۹۹٦م، صص ۷۵-۸۳) انتخاب و به فارسی ترجمه شده است.

پیشگفتار

فلسفهٔ سینوی و فرهنگ ایرانی در قرن اسماعیلی

محمّد کریمی زنجانی اصل

۱. سامانیان و گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی

۱ ـ ۱. اکنون بر اساس زندگی‌نامهٔ خود نگاشتهٔ ابن‌سینا می‌دانیم که او در سال ۳۷۸ هجری، در سنّ هفده سالگی و پس از معالجهٔ نوح بن منصور سامانی، به کتابخانهٔ دربار او راه یافته و «کتب اوایل[۱]» را مطالعه

---

۱. بنا بر اسناد موجود، در رده‌بندی علوم، از همان نخستین سده‌های اسلامی، میان علوم موجود و علوم نو تأسیس در جهان اسلام، تمایز نهاده می‌شد؛ و علوم نو تأسیس را تحت عنوان «علوم اواخر»، از علوم موجود، و به ویژه از علوم فلسفی ارسطویی متداول در مدارس ایرانی / سریانی با نام «علوم اوایل» جدا می‌کردند. بدین سان، لفظ «اوایل» بر علوم متداول در میان ملّت‌های سرزمین‌های فتح شدهٔ اسلامی پیش از نزول قرآن دلالت می‌کرد و لفظ «اواخر» بر علوم رایج و پدیدار گشته پس از نزول قرآن اطلاق می‌شد. نک: شمس الدّین محمّد آملی، نفائس الفنون، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۷۷ ق، ج ۱، ص ۱۶.

و به همین دلیل است که خوارزمی در رده‌بندی خود از علوم، آنها را به «علوم شرعی و عربی» و «علوم یونانی‌ها ودیگر ملّت‌ها» تقسیم می‌کند. نک: ابوعبداللّه محمّد بن احمد

می‌کند؛ در حالی که پیش از آن هم، به تشویق پدر اسماعیلی مذهبش، با رسائل اخوان الصفا آشنا بوده است.[۱] سخن شیخ‌الرئیس دربارهٔ کتابخانهٔ سامانیان، دربردارندهٔ نکته‌های قابل توجّهی است:

> سپس روزی از او (: نوح بن منصور) دستوری خواستم که به کتابخانه‌شان بروم و آنچه از کتاب‌های پزشکی در آنجا هست بخوانم و مطالعه کنم. پس مرا دستوری داد و به سرایی اندر شدم که خانه‌های بسیار داشت و در هر خانه‌ای (: اتاقی)

خوارزمی، مفاتیح العلوم، قاهره، ۱۳۴۲ق، ص۴؛ همو، همان، ترجمهٔ حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۲ش، ص ۶.

برای آگاهی از چگونگی رده‌بندی علوم در جهان اسلام، برای نمونه نک: علی رفیعی علامرودشتی، «طبقه‌بندی علوم در جهان اسلام»، فصلنامهٔ کرانه، سال اوّل، شمارهٔ دوم، تهران، تابستان ۱۳۷۳ش، صص ۳۵-۶۲؛ محمّد کریمی زنجانی اصل، «رده‌بندی علوم در ایران و اسلام؛ سنجه‌ها و ضابطه‌ها»، میراث شهاب (نشریهٔ کتابخانهٔ بزرگ حضرت آیت‌اللّه العظمی مرعشی نجفی)، سال پنجم، شمارهٔ ۱۷ و ۱۸، قم، پاییز و زمستان ۱۳۷۸ش، صص ۱۰۱-۱۰۸.

دیمیتری گوتاس هم دربارهٔ تأثیر برخی آثار فلسفی پیشا اسلامی تمدّن ایرانی بر رده‌بندی‌های علوم به دست دادهٔ فارابی و ابوعلی‌مسکویه، سخن قابل تأمّلی دارد:

Dimitri Gutas, "Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy : a mileston between Alexandria and Bagdād", *Der Islam*, Band 60, Heft 2, Berlin & New York, 1983, pp.231-267.

۱. نک: ابوالحسن ظهیرالدّین علی بن زید بیهقی، تاریخ حکماء الاسلام (تتمة صوان الحکمة)، به کوشش ممدوح حسن محمّد، قاهره، ۱۹۹۶م، ص ۶۶؛ ناصرالدّین منشی یزدی، درّة الاخبار و لمعة الانوار (ترجمهٔ فارسی تتمة صوان الحکمة ابوالحسن بیهقی با برخی اضافات)، به کوشش سیّد محمّد مشکوة، ضمیمهٔ سال پنجم **مجلهٔ مهر**، تهران، ۱۳۱۸ش، ص ۳۰؛ شمس الدّین محمّد شهرزوری، نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ الحکماء)، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۶م، ج ۲، ص ۱۰۵؛ همو، همان، ترجمهٔ مقصودعلی تبریزی، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه و محمّد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۵ش، ص۴۴۳.

برای توضیح بیشتر نک: محمّد تقی دانش‌پژوه، «اخوان الصفا، برادران روشن»، **مجلهٔ مهر**، سال هشتم، تهران، ۱۳۳۱ش، ص ۶۱۰.

صندوق‌های کتاب بود که روی هم انباشته بودند؛ در یک خانه کتاب‌های تازی و شعر، در دیگری فقه و بدین گونه در هر خانه کتاب‌های دانشی. پس بر فهرست کتاب‌های اوایل نگریستم و هر چه از آنها بدان نیاز داشتم خواستم و کتاب‌هایی یافتم که نام آنها به بسیاری از مردم نرسیده بود و من هم پیش از آن ندیده بودم و پس از آن هم ندیدم.[۱] پس این کتاب‌ها را خواندم

---

۱. اشارهٔ ابن‌سینا به برخی آثار مانی مانند انگلیون (= انجیل زنده) و سِفْرِ الْأَسفار (= رازان) در شماری از نگاشته‌هایش (نک: «رسالة فی لغة ابی علیّ بن سینا»، پنج رساله، به کوشش احسان یارشاطر، تهران، ۱۳۳۲ش، ص ۱۰) و آگاهی او از اصطلاحات مانوی ـ از جمله آنجا که در فصل هشتم از رسالة فی تعبیر الرؤیا می‌نویسد: «وَ یُسَمّی کُلُّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ وَ طائِفَةٌ تِلْکَ الْقُوَّةَ بِاسْمٍ آخَرَ فَیُسَمّیها الصّابِئَةُ الْقَدیمَةُ "المُدَبِّرَ الْأَقْرَبَ" وَ الحُکَماءُ الْیونانِیَّةُ "الفَیْضَ الإلٰهِیَّ" وَ "العِنایَةَ الإلٰهِیَّةَ" وَ السُّرْیانیّون یُسَمّونَها "الْکَلِمَةَ" وَ هِیَ الّتی یُقالُ لَها بِالعَرَبِیَّةِ "السَّکینَةُ" وَ "روحُ الْقُدُسِ" وَ الفَرَسُ وَ الْعَجَمُ یُسَمّونَها "اَمْشاسْبَنْدان" وَ الْمانَوِیَّةُ یُسَمّونَها "الْأَرْواحَ الطَّیِّبَةَ" وَ الْعَرَبُ یُسَمّونها "المَلائِکَةَ" و "التّاییدَ الالهِیَّ" و هٰذِهِ الْأَسماءُ الْمُخْتَلِفَةُ تَدُلُّ عَلیٰ تِلْکَ الْقُوَّةِ الْواحِدَةِ» (= و این قوّه نزد هر فرقه و طایفه‌ای، به نامی خوانده می‌شده است؛ پس، صابئین پیشین آن را "مدبّر اقرب" نامیده‌اند، و حکمای یونانی "فیض الاهی" و "عنایت الاهی"، و سریانیون آن را "کلمه" خوانده‌اند که در عربی از آن به "سکینه" و "روح القدس" مراد شده است، و پارسیان و عجم "امشاسبندان" و مانویّه "ارواح طیّبه" و تازیان "ملائکه" و "تأیید الاهی" اَش نام نهاده‌اند؛ و این اسامی مختلف، جملگی بر آن قوّهٔ واحد دلالت می‌کنند) ـ، که دلیلی است بر آشنایی او با آثار و آموزه‌های مانی، آیا از حضور این کتاب‌ها در کتابخانهٔ نوح بن منصور خبر نمی‌دهند؟ به ویژه که شیخ الرئیس در فصل‌های دوم و سوم از رسالهٔ اضحویه، نگاشته در سنّ ۲۲ سالگی‌اش، در کنار نقد ایده‌های ارسطویی و نوافلاطونی و یهودی در باب امر معاد، به بررسی آموزه‌های مانوی نیز می‌پردازد. نک: ابن‌سینا، رسالة اضحویة فی امر المعاد، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۳۶۸ق، صص ۳۸ـ۴۳، ۴۴ـ۶۲، و به ویژه صص ۴۰ـ۴۱، ۵۴؛ همو، رسالهٔ اضحویه، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۴ش، صص ۳۵ـ۳۸، ۳۹ـ۴۹، و به ویژه صص ۳۶، ۴۴.

متن کامل رسالهٔ فی تعبیر الرؤیا، تا آنجا که من بازجُسته‌اَم، تاکنون تصحیح و منتشر نشده و قطعهٔ بالا از متن تصحیح کرده‌ام بر اساس برخی نسخه‌های موجود آن در کتابخانه‌های ایران و اروپا نقل شد. امید که دستامد تلاشم در تصحیح این رساله به زودی منتشر شود.

و از آنها سود برداشتم و اندازهٔ هر مردی را در دانشی یافتم (: مرتبهٔ هر دانشمندی را شناختم).[1]

۲ـ۱. در کتابخانهٔ نوح بن منصور چه یافت می‌شده است؟ می‌دانیم که سامانیان، این وارثان اسلام گنوستیک، در بزرگداشت ایران و آیین‌های ایرانی کوششی بسزا داشتند؛ چنان که به ترجمهٔ قرآن به فارسی فرمان دادند و حتّی از برگزاری آیین‌های ملّی همچون «سوگ سیاوش»(= سیاوش خوانی) در بخارا ، مرکز و مقرّ شاهان سامانی، در اوایل سدهٔ چهارم هجری، گزارش‌هایی در دست است.[2]

---

۱. ابن‌سینا، شرح حال، ترجمهٔ سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۱ش، صص ۶ـ۷.
برای متن عربی آن نک: ابن‌قفطی، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م، ص ۴۱۶؛ ابن‌ابی‌اصیبعة، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، به کوشش نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۵م، ص ۴۳۹.

۲. ابوبکر محمّد بن جعفر نرشخی، تاریخ بخارا، ترجمهٔ ابونصر احمد بن محمّد بن نصر القباوی، تلخیص محمّد بن زفر بن عمر، به کوشش محمّدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۲۴، ۳۳.
دربارهٔ آیین سیاوشان، از جملهٔ آخرین پژوهش‌های تحسین‌برانگیزی که از گزارش‌های منابع چینی و دیگر منابع ایرانی به خوبی بهره گرفته و گسترهٔ برگزاری این آیین و تداوم آن در فرهنگ ایرانی در دوران اسلامی را به شایستگی برنموده، این اثر است: علی حصوری، سیاوشان، تهران، ۱۳۷۸ش، و به ویژه صص ۸۸ـ۱۳۱.
به نوشتهٔ استاد منزوی:

> نرشخی نامی است که شفر در پاریس به هنگام چاپ تاریخ بخارا در سال ۱۸۹۲ و مترجم روسی آن کتاب در تاشکند در ۱۸۹۱ میلادی و سپس به پیروی از ایشان مدرس رضوی در تهران به سال ۱۳۱۷ شمسی برای مؤلّف تاریخ بخارا یاد کرده‌اند. لیکن در کتاب حدود العالم تألیف سال ۳۷۲ هجری و در انساب تألیف سمعانی (۵۰۶ـ۵۶۲) و معجم البلدان یاقوت حموی (۵۷۴ـ۶۲۶ق) این نسبت به صورت «برسخی» دیده می‌شود که نسبت به «برسخ» یا «برسخان» دهی از بخارا است و جایی به نام «نرشخ» شناخته نشده است.

«غزالی بزرگ»، خورشید سواران، به کوشش محمود امامی نائینی، تهران، ۱۳۷۰ش، ص ۱۳۱، پی‌نوشت ۱.

۳ـ۱. آشنایی سامانیان با گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی از سویی در خاستگاه و تبار آنها ریشه دارد و از سوی دیگر در ارتباط است با نحوهٔ مراوداتشان با داعیان اسماعیلی در خراسان و ماوراءالنّهر. منابع کهن، تبار آنها را به بهرام چوبین، از مرزبانان عهد ساسانی، می‌رسانند.[۱] و به نظر می‌رسد که دلیل این امر را در اراده و خواستِ امیران سامانی برای کسب مشروعیّت ملّی می‌باید بازجُست؛ آن هم در فضای فرهنگی حاکم بر خراسان سده‌های سوم و چهارم هجری؛ فضایی آکنده از بازتاب فعالیّت‌های شعوبیان که در مقابل حاکمیّت دستگاه خلافت عبّاسی، ایران‌دوستی و میهن‌پرستی را چنان ارج می‌نهاد که درمواردی به تلاش‌هایی برای سرنگونی دستگاه خلافت راه برد؛[۲] چنان که جنبش

---

۱. نرشخی، تاریخ بخارا، پیشین، ص۸۲؛ ابواسحاق ابراهیم اصطخری، مسالک و ممالک، ترجمهٔ فارسی قرن پنجم/ ششم هجری، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش، ص ۱۲۵؛ ابوالقاسم محمّد بن حوقل، صورة الارض، به کوشش جی. کرامرز، لیدن، ۱۹۳۹م، ص ۴۶۸؛ همو، سفرنامهٔ ابن‌حوقل (ایران در "صورة الارض")، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران، ۱۳۶۶ش، ص ۱۹۸؛ حدود العالم من المشرق إلی المغرب (تألیف به سال ۳۷۲ق)، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش، ص ۸۹؛ ابوالقاسم بن احمد جیهانی، اشکال العالم، ترجمهٔ علیّ بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش، ص ۱۲۲؛ ابوسعید عبدالحیّ بن ضحاک بن محمود گردیزی، تاریخ گردیزی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۳۲۰؛ همو، همان (زین الاخبار)، به کوشش محمّد قزوینی، تهران، ۱۳۱۵ش، ص ۱۳؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش ملک‌الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ش، ص ۳۸۶؛ منهاج سراج جوزجانی، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، افست تهران، ۱۳۶۳ش ، ج ۱، ص ۲۱۰.

گفتنی است که شماری از مورّخان سده‌های چهارم تا هفتم هجری، از انتساب سامانیان به بهرام گور پسر اردشیر ساسانی یاد کرده‌اند. نک: ابوعبداللّه محمّد بن احمد مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، به کوشش م. دوخویه، لیدن، ۱۹۰۶م، ص ۳۳۸؛ همو، همان، ترجمهٔ علی‌نقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ش، ج ۲، ص ۴۹۴؛ ابوالفرج عبدالرّحمن بن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ـ ۱۳۶۲ق، ج ۵، بخش ۲، ص ۱۴۱؛ یاقوت حموی، معجم البلدان، بیروت، ۱۹۷۹م، ج ۳، ص۱۷۲.

۲. برتولد اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمهٔ عبدالجواد فلاطوری، تهران،

مرداویج گیلی بر این قصد بود.[۱]

۴ـ۱. آنچه مسلّم است، نیای بزرگ سامانیان، سامان خداة در شمار پیروان کیش زرتشتی[۲] و امیر قریهٔ سامان بود که در عهد خلافت هشام بن الملک اموی از حمایت اسد بن عبداللّه قسری، حاکم خراسان، برخوردار شد و به دست او اسلام آورد و به تدریج بر اعتبار و نفوذ خاندان خود افزود تا آنکه نوادگانش در واپسین سال‌های سدهٔ دوم هجری و به دنبال وقوع پاره‌ای حوادث ناگوار در خراسان،[۳] و در جریان یاری دادن به رفع بخش مهمّی از این غائله‌ها، مورد لطف و حمایت دستگاه خلافت قرار گرفتند و راهشان به سوی کسب قدرت هموار شد و در نخستین سال‌های سدهٔ سوم هجری امارت شماری از شهرهای مهم ماوراءالنّهر را فراچنگ آوردند.[۴]

۵ـ۱. حوادث بعدی هم، روند عمومی رخدادها را به شکلی تنظیم کرد که سرانجام در پی سقوط طاهریان به سال ۲۵۹ هجری و در سایهٔ تلاش‌های نصر بن احمد و برادرش اسماعیل، دولت مستقل سامانی تأسیس شد؛[۵] دولتی که در ایجاد امنیّت و عمران آبادی و رواج امور خیر

۱۳۶۹ش، ج ۱، ص ۱۳۲.

۱. دربارهٔ این جنبش نک: رضا رضازاده لنگرودی، «جنبش مرداویج گیلی»، گیلان‌نامه، به کوشش م. پ. جکتاجی، رشت، ۱۳۶۹ش، ج ۲، صص ۱۰۱ ـ ۱۱۴.

۲. ابوسعید عبدالحی گردیزی، تاریخ گردیزی، به کوشش عبدالحی حبیبی، پیشین، ص ۳۱۹؛ همو، همان (زین الاخبار)، به کوشش محمّد قزوینی، پیشین، ص۱۳.
اشپولر از زرتشتی بودن خاندان سامانی تا سال ۲۰۴ هجری سخن می‌گوید: تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمهٔ فلاطوری، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۳.

۳. مانند حاکمیّت علیّ بن عیسی بن ماهان بر خراسان و ظلم و ستم فراوان او بر اهالی این منطقه که به شورش رافع بن لیث سیّار در طول سال‌های ۱۹۱ تا ۱۹۵ هجری انجامید.

۴. نرشخی، تاریخ بخارا، پیشین، صص ۱۰۴ـ۱۰۶؛ ابوسعید عبدالحی گردیزی، تاریخ گردیزی، به کوشش عبدالحی حبیبی، پیشین، ص ۳۲۲؛ همو، همان (زین الاخبار)، به کوشش محمّد قزوینی، پیشین، ص ۱۴.

۵. برای حوادث این دوره نک: جواد هروی، ایران در زمان سامانیان، مشهد، ۱۳۷۱ش، صص

چنان کوشید که به تعبیر مورّخان قدیم، در عهد عمارت اسماعیل بن احمد (۲۷۹-۲۹۵ ق)، بخارا را به عنوان یک مرکز فرهنگی پویا مطرح کرد و نظر عالمان و اندیشه‌مندان و ادیبان[۱] بسیاری را بدانجا جلب نمود.[۲] و به تعبیر عالمانهٔ اشپولر، در چنین فضایی بود که زمینه‌های بیداری مجدّد و ترویج معنویّت و روح ایرانی ایجاد شد و مکتب فقهی حنفی به جایز دانستن ترجمهٔ تکبیر و آیات قرآنی در نماز به زبان فارسی کوشید؛[۳] همچنان که «مردمان بخارا به اوّل اسلام در نماز قرآن به پارسی خواندندی»[۴] و چند سدهٔ بعد هم بودند شماری از علمای سدهٔ پنجم

۶۰-۸۱؛ محمّدرضا ناجی، تاریخ و تمدّن اسلامی در قلمرو سامانیان، تهران، ۱۳۷۸ش، صص ۳۸-۴۷.

۱. برای سه اصطلاح «عالم»، «اندیشه‌مند» و «ادیب» نک:

R. N. Frye, "The Sāmānids", *The Cambridge Hissory of Iran*, ed. by R. N. Frye, Cambridge, 1975, vol.4, p.147

و ترجمهٔ فارسی همین اثر: ریچارد فرای، «سامانیان»، تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، گردآورنده: ر. ن. فرای، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۱۲۸-۱۲۹.

۲. ابومنصور عبدالملک بن محمّد ثعالبی، یتیمة الدهر فی محاسن اهل العصر، به کوشش محمّد محیی‌الدّین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۴۷م، ج ۴، فصل آخر.

۳. برتولد اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمهٔ فلاطوری، پیشین، ج ۱، ص ۴۲۵.

او به نقل از وفیات الاعیان ابن‌خلّکان به تاریخ ۳۹۰ هجری اشاره می‌کند و در صفحهٔ ۲۵۱ همین اثر از برگزاری نماز به زبان بومی سخن می‌گوید.

۴. نرشخی، تاریخ بخارا، پیشین، ص ۶۷ (با اشاره به سال ۹۰ هجری):

> و عربی نتوانستندی آموختن. و چون وقت رکوع شدی، مردی بودی که در پس ایشان بانگ زدی "بکنیتا نکیت". و چون سجده خواستندی کردن بانگ کردی "نکونیا نکونی".

از محقّقان ایرانی، زنده‌یاد ملک‌الشعراء بهار در سبک‌شناسی (تهران، ۱۳۲۱ش، ج ۱، ص ۲۲۹) این عبارت‌های سغدی را به قیاس تصحیح کرده و بدین شکل خوانده است: «نکون کنیت، نگونبان نگون کنیت»؛ و به نظر آذرتاش آذرنوش در تاریخ ترجمه از عربی به فارسی (ج ۱، ترجمه‌های قرآنی، تهران، ۱۳۷۵ش، ص ۲۱) آنها را چنین باید خواند: «نگون سان کنیت، نگون سان نگون کنیت».

هجری که چنین فتوا می‌دادند.[۱]

۶ـ۱. پس از اسماعیل، جانشین او احمد (حک: ۲۹۵ـ۳۰۱ق) هم بر نهج پدر رفت؛[۲] تا آنجا که برخی مورّخان برجستگی شخصیّت او را در هشیاری و درایت و جوانبختی‌اَش بازگفته‌اند[۳] و صفت مشخّصهٔ حکومتش را در تلاش او برای اقامهٔ عدالت بازجُسته‌اند؛[۴] تلاشی که سرانجام به قیمت جانش تمام شد.[۵]

۷ـ۱. بدیهی است که چنین فضای سیاسی / فرهنگی مطلوبی،

گفتنی است که این عبارت‌های سغدی توجّه محقّقانی چون روزنبرگ و هنینگ را نیز به خود جلب کرده و آنها دربارهٔ نحوهٔ خواندن و اشتقاق واژگان مزبور نظراتی دارند که تفصیلش را در تعلیقات ریچارد فرای بر ترجمهٔ انگلیسی تاریخ بخارا می‌توان یافت. نک:

R. N. Frye, *The History of Bukhārā*, Translated from a Persian abridgement of Arabic original, Massachusets, 1954, pp.135 - 136.

۱. اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمهٔ فلاطوری، پیشین، ج ۱، ص ۴۲۵. او به نقل از وفیات الاعیان ابن‌خلّکان به سدهٔ پنجم هجری اشاره می‌کند.

۲. نرشخی، تاریخ بخارا، پیشین، ص ۱۲۸.

۳. محمّد بن علیّ بن محمّد شبانکاره‌ای، مجمع الانساب، به کوشش میرهاشم محدّث، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۲۳.

۴. اصطخری، مسالک و ممالک، پیشین، ص ۱۲۶؛ جیهانی، اشکال العالم، پیشین، ص ۱۲۲؛ نرشخی، تاریخ بخارا، پیشین، ۱۲۸؛ ابن‌جوزی، المنتظم، پیشین، ج ۶، ص ۹۸؛ شبانکاره‌ای، همان، ص ۲۳.

۵. اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمهٔ فلاطوری، ج ۱، ص ۱۴۷.
در مقابل نظر او، بارتولد علّت قتل احمد بن اسماعیل را در حمایتش از علمای مذهبی بازجُسته است؛ حمایتی که در عهد او به جایگزینی زبان عربی به جای زبان فارسی برای ادارهٔ امور نیز می‌انجامد. نک: واسیلی ولادیمیرویچ بارتولد، ترکستان نامه: ترکستان در عهد هجوم مغول، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۵۱۴.
ریچارد فرای هم بر همین رأی است. نک:

R. N. Frye, "The Sāmānids", *The Cambridge History of Iran*, op.cit, vol.4, p.141.

و ترجمهٔ فارسی این اثر: ریچارد فرای، «سامانیان»، تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، گردآورنده: ر. ن. فرای، ترجمهٔ حسن انوشه، پیشین، ص۱۲۴.

فعالیّت گروه‌های مذهبی و فرقه‌های مختلف را به سادگی میسّر می‌نمود؛ چنان‌که مانویان[۱] و اسماعیلیان در این دوران دامنهٔ فعالیّتشان را در نواحی ری، خراسان و ماوراءالنّهر و شمال غربی ایران گستردند.[۲]

۸-۱. پژوهش‌های متأخّر، بر پایهٔ شماری منابع کهن، نشان داده‌اند که در پی گسترش دعوت اسماعیلی در ناحیهٔ ری (: پایگاه مرکزی دعوت در

---

۱. به ویژه که مانویان از همان ابتدای فعالیّتشان در منطقهٔ سغد و سمرقند حضور داشتند و حتّی در سدهٔ چهارم هجری در برخی منابع از وجود خانگاه‌های آنها در این مناطق سخن به میان آمده است:

و اَندر وَی (= سمرقند) خانگاه مانویان است و ایشان را نغوشاک خوانند.

نک: حدود العالم من المشرق إلی المغرب (تألیف به سال ۳۷۲ق)، به کوشش منوچهر ستوده، پیشین، ص ۱۰۷.

گفتنی است که مینورسکی نیز در تعلیقات خود بر ترجمه‌اَش از این کتاب به زبان انگلیسی(ص 196)، حضور مانویان در این ناحیه را به دورهٔ مقتدر عبّاسی مرتبط می‌داند و بر این عقیده است که آنها از ترس جانشان به خراسان گریختند. نک: حدود العالم من المشرق إلی المغرب، از مؤلّفی ناشناخته، تحقیق و مقدّمه از مینورسکی و بارتولد، ترجمهٔ میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ش، ضمیمهٔ عکسی ورق ۴۵، ص ۳۹۵.

دربارهٔ این خانگاه‌ها یا «مانیستان»های مانوی، بو اُتاس هم با توجّه به متن حدود العالم و شماری از منابع متأخّرتر از آن، پژوهش در خور نگرشی دارد:

Bo Utas, "Manistān and xanaqāh", *Papers in Honour of Proffessor Mary Boyce* (*Acta Iranica*, vol.XXV), Leiden, 1985, pp.656 - 664.

و سرانجام، از تأمّلات روشنگرانهٔ استاد شفیعی کدکنی باید یاد کرد که دیدگاه‌های اتاس و محققّان دیگری همچون راینهارت دوزی و زنده‌یاد بدیع‌الزمان فروزانفر را به چالش می‌کشد. نک: محمّد بن منور میهنی، اسرار التوحید، به کوشش محمّد رضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۷۶ش، ج ۱، مقدّمهٔ مصحّح، صص صد و بیست و هفت - صد و سی و چهار.

۲. برای فعالیّت‌های اسماعیلیان نک:

S. M. Stern, "The Early Ismāʿīlī Missionaries in North-West Persia and Khurāsān and Transoxania", *BSOAS*, vol. XXIII, 1960, pp.56-90;

و ترجمهٔ فارسی همین اثر: ساموئل. م. اشترن، «نخستین داعیان اسماعیلی در شمال غربی ایران و خراسان و ماوراءالنّهر»، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، سال چهاردهم، شمارهٔ اوّل، تهران، ۱۳۴۵ش، صص ۲۳ - ۶۹.

منطقهٔ جبال) از نخستین سال‌های سدهٔ چهارم هجری توسط ابوحاتم رازی و داعیان تحت نظارتش، شماری از امیران محلّی به کیش اسماعیلی درآمدند که از آن جمله، به احمد بن علی، امیر ری در سال‌های ۳۰۷ تا ۳۱۱ هجری می‌باید اشاره کرد.[۱] پس از تسلّط سامانیان حنفی مذهب بر ری به سال ۳۱۳ هجری، ابوحاتم به طبرستان گریخت و به جانبداری از اسفار بن شیرویه (کشتهٔ ۳۱۹ ق)، سردار دیلمی، پرداخت و در فرجام او را در گرگان توسط یکی از داعیانش به نام ابوعلی[۲] به کیش اسماعیلی درآورد[۳] و با گسترش فعالیّت خود در دیلمان، مرداویج زیاری را نیز به کیش اسماعیلی متمایل کرد.[۴] از منابع کهن برمی‌آید که مرداویج در آغاز از حامیان ابوحاتم بود و به قصد استحکام دعوت او، میان وی و برخی مخالفانش، مانند ابوبکر محمّد بن زکریای رازی، مناظراتی ترتیب

---

۱. خواجه نظام الملک طوسی، سیر الملوک (سیاستنامه)، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۵۵ش، ص ۲۸۶؛

Farhad Daftary, *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines,* Cambridge, 1995, p.121.

۲. ابو محمّد عثمان بن عبدالله عراقی حنفی، الفرق المتفرقة بین اهل الزیغ و الزندقة، به کوشش یشار قوتلوای، آنکارا، ۱۹۶۱م، ص ۱۰۳ (با ضبط نادرست اشعار دیلمی به جای اَسفار دیلمی)؛ محمّد بن حسن دیلمی، قواعد عقائد آل محمّد، به کوشش محمّد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۹ ق، ص ۳۳.

۳. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، به کوشش محمّد محیی الدّین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۳ ق، ص ۲۸۳؛ همو، همان، ترجمهٔ محمّد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۲۰۲-۲۰۳؛ خواجه نظام الملک طوسی، سیرالملوک، پیشین، ص ۲۸۷.

۴. خواجه نظام الملک، همان؛ خواجه رشید الدّین فضل الله همدانی، جامع التواریخ (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و...)، به کوشش محمّد تقی دانش‌پژوه و محمّد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۳۸ش، ص۱۲؛ ابوالقاسم عبدالله بن علی کاشانی، زبدة التواریخ (بخش فاطمیان و نزاریان)، به کوشش محمّد تقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۶ش، ص ۲۲.
برای تهمت ارتباط مرداویج با قرمطیان بحرین در جریان لشکرکشی‌اَش به بغداد نک: محمّد بن یحیی صولی، الاوراق اخبار الراضی بالله و المتقی لله، به کوشش ج. هیورث دن، قاهره، ۱۳۵۴ق، ص ۲۰.

می‌داد؛[۱] امّا پس از در پیش گرفتن سیاست ضدّ اسماعیلی خود، که برخی منابع، و به تبعیّت از آنها، برخی محقّقان، دلیل آن را در پیش‌بینی نادرست ابوحاتم از تاریخ ظهور قائم بازجُسته‌اند،[۲] بر اسماعیلیان خشم گرفت و بسیاری از آنها را کشت؛ پس، ابوحاتم به ناگزیر به آذربایجان و نزد مفلح، حکمران محلّی آنجا، گریخت و کار دعوت را به دو تن از همکارانش سپرد.[۳]

۹-۱. در همین دوره، در خراسان، ابوعبداللّه خادم به کار دعوت مشغول و در نیشابور مستقر بود تا آنکه در ۳۰۷ هجری، عبیداللّه مهدی، نخستین خلیفهٔ فاطمی، ابوسعید شعرانی را به جانشینی او برگزید؛[۴] و شعرانی با فعالیّت پیوستهٔ خود، شماری از امیران لشکری این ولایت را به کیش اسماعیلی در آورد.[۵] در حالی که اندکی پیشتر، احمد بن کیّال، از جملهٔ داعیان فرودست ابوعبداللّه، با جدا شدن از جنبش اسماعیلی و ادّعای امامت، مورد توجّه دربار سامانی در عهد امیر نصر دوم (حک: ۳۰۱-۳۳۱ ق) قرار گرفته و در ماوراءالنّهر پیروان زیادی یافته بود.[۶]

---

۱. حمید الدّین کرمانی، الاقوال الذهبیة، به کوشش صلاح الصاوی، تهران، ۱۳۵۶ش، صص ۲-۳.

۲. خواجه نظام الملک طوسی، سیر الملوک، پیشین، ص۲۸۷؛

F. Daftary, *The Ismāʿīlīs*, op.cit, p.121.

۳. خواجه نظام الملک طوسی، سیر الملوک، پیشین، ص۲۸۷؛ خواجه رشید الدّین فضل اللّه همدانی، جامع التواریخ (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و...)، پیشین، ص۱۲.

۴. ابن‌ندیم، الفهرست، پیشین، متن عربی، ص ۲۳۹؛ ترجمهٔ فارسی، ص ۳۵۱.

۵. همان.

۶. نک: ابوالمعالی محمّد بن نعمت علوی، بیان الادیان، به کوشش محمّدتقی دانش پژوه و قدرت‌اللّه پیشنماز زاده، تهران، ۱۳۷۶ش، صص ۱۳۱-۱۳۳؛ ابوالحسن علیّ بن زید بیهقی، تاریخ بیهق، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ش، ص ۲۹۰؛ ابوالفتح محمّد بن عبدالکریم شهرستانی، کتاب الملل و النحل، به کوشش محمّد بن فتح‌اللّه بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق، ج ۱، صص ۱۶۰-۱۶۴؛ همو، همان، ترجمهٔ مصطفی خالقداد هاشمی، به کوشش محمّدرضا جلالی نائینی، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۱، صص ۲۴۶-۲۴۳؛ مهدی محقّق، فیلسوف

۱۰ـ۱. در چنین اوضاع و احوالی، امیر حسین بن علی مروزی (: مرورودی)، سپهسالار لشکریان سامانی در سیستان در عهد احمد بن اسماعیل (کشتهٔ ۲۹۵ ق)، که توسط غیاث، جانشین احمد بن خلف الحلّاج،[1] به کیش اسماعیلی گرویده بود، پس از شکست از نصر دوم در ۳۰۶ هجری و مدّتی اقامت در دربار سامانی،[2] عهده‌دار دعوت اسماعیلی در خراسان شد و با نفوذی که داشت، بسیاری از ساکنان طالقان، میمنه، فاریاب، غرچستان و غور را به کیش اسماعیلی راهنمون شد.[3]

۱۱ـ۱. مروزی به هنگام مرگ، محمّد بن احمد نسفی را به جانشینی خود برگزید. نسفی که فیلسوفی نامدار و برخاسته از روستای بزده در حومهٔ شهرک نخشب بود، به قصد اجرای توصیهٔ او مبنی بر دعوت شماری از بزرگان دربار سامانی در بخارا به کیش اسماعیلی، به ماوراءالنّهر رفت و ابن‌سواده نامی را به جانشینی خود در مرورود بنهاد؛ امّا پس از تلاشی بی‌ثمر در بخارا به نخشب بازگشت؛ هرچند که اندکی بعد، با توفیق درگرواندن برخی محارم امیر سامانی، و از جمله کاتب خاصّ او، ابواشعث، به کیش اسماعیلی، به محافل درونی سامانیان راه یافت و سرانجام با گروانیدن امیر نصر سامانی و وزیرش به کیش اسماعیلی، برای تبلیغ آشکار کیش خود، فرصتی مناسب یافت؛ چنان‌که با فرستادن یکی از داعیان تحت نظارتش به سیستان، دامنه و حدود

ری، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۴۸ـ۴۹.

۱. آغازگر دعوت اسماعیلی در منطقهٔ جبال.

۲. که در پی عفو او توسط نصر بن احمد صورت پذیرفت.

در این زمینه، ابن‌ندیم (الفهرست، پیشین، متن عربی، ص ۲۳۹؛ ترجمهٔ فارسی، ص ۳۵۱) به نقل از ابن‌رزّام از مرگ حسین بن علی مروزی در زندان نصر دوم یاد می‌کند که پرداخت صد و نوزده هزار دینار خونبهای او به خلیفهٔ فاطمی در دوران نسفی را به دنبال دارد. نیز نک: ابوالقاسم کاشانی، زبدة التواریخ (بخش فاطمیان و نزاریان)، پیشین، صص ۲۲ـ۲۳.

۳. خواجه نظام الملک طوسی، سیر الملوک، پیشین، ص ۲۸۵.

دعوت را گسترد.[۱]

۱۲-۱. البتّه، فعالیّت‌های نسفی و هم‌اندیشانش، در فرجام، ناخرسندی رهبران سنّی مذهب و امیران ترک نژاد دولت سامانی را نتیجه داد و به توطئهٔ آنها برای خلع نصر دوم انجامید؛ توطئه‌ای که با کشته شدن سپهسالار لشکر امیر نصر به دست فرزندش نوح (حک: ۳۳۱-۳۴۳ ق)، و در پی ولیعهدی او، ناکام ماند؛ امّا پیامدش کشته شدن نسفی و شماری از یاران نزدیکش به سال ۳۳۲ هجری بود.[۲] هرچند که به رغم تعقیب اسماعیلیان در پی این رخداد در دوران حکمرانی نوح و جانشینانش، دعوت خراسان همچنان بر جای ماند و توسط ابویعقوب سجستانی و دو فرزند نسفی به نام‌های حسن مسعود و دهقان،[۳] پی گرفته شد.[۴]

---

۱. همان، صص ۲۸۷-۲۸۹.

دربارهٔ فعالیّت‌های نسفی بنگرید به: رضا رضازاده لنگرودی، «نخشبی و جنبش قرمطیان خراسان در سدهٔ چهارم هجری»، یاد پاینده (یادنامهٔ محمود پاینده لنگرودی)، به کوشش رضا رضازاده لنگرودی، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۵۰۳-۵۲۰.

دربارهٔ اندیشه‌های فلسفی او نیز بنگرید به پژوهش‌های محقّقانهٔ فرهاد دفتری و شین نوموتو:

F. Daftary, *The Ismāʿīlīs*, op.cit, pp.234-245; Shin Nomoto, "An Introduction to Abū Ḥātim al-Rāzī's Ḳitāb al-Islaḥ", *Kitāb al-Iṣlāḥ*, by Abū Ḥātim al-Rāzī, ed. by H. Minūchehr & Mehdī Mohaghegh, Tehran, 1998, pp.1-34.

۲. خواجه نظام‌الملک طوسی، سیر الملوک، پیشین، صص ۲۸۷-۲۹۵.

۳. اشترن و پوناوالا برآنند که دهقان و حسن مسعود، یکی هستند. ناصرخسرو و ابوالقاسم بستی هم از دهقان به عنوان پسر نسفی و صاحب دعوت خراسان یاد کرده‌اند؛ در حالی که مادلونگ با توجّه به این نکته که ناصرخسرو در خوان الاخوان (به کوشش علی قویم، تهران، ۱۳۳۸ش، ص ۱۳۵) آموزهٔ حسن مسعود دربارهٔ برزخ را با اعتقاد پدرش نسفی یکی می‌داند و آن را در مقابل عقیدهٔ دهقان می‌نهد (ص ۱۳۱)، هویّت همسان این دو را مشکوک می‌داند. نک:

S. M. Stern, "The Early Ismāʿīlī Missionaries...", *op.cit*, p.80; I. K. Poonawala, *Biobibliography of Ismāʿīlī Literature*, California, 1977, p.75; W. Madelung, "Abū Yaʿqūb al-Sijistānī and Metempsychosis", *Iranica Varia:*

۲. فرهنگ چند کانونی و فارسی‌گرایی ایرانیان

۱ ـ ۲. پدیداری سامانیان، ادامهٔ همان روندی بود که سرانجام در پی به قدرت رسیدن بوئیان در ۳۳۴ هجری، به تجزیهٔ سیاسی شرق جهان اسلام راه برد و با مرکزیّت‌زدایی از قدرت،[5] در واقع، «دارالخلافهٔ اسلامی به عنوان کانون اصلی فعالیّت‌های فرهنگی در دوران اموی و در عهد عبّاسی» را از اهمیّت انداخت.[6] بدین‌سان، در پی مرکزیّت‌زدایی فرهنگی از بغداد عبّاسی، کانون‌های چندی از مراکز فرهنگی در شرق جهان اسلامی پدیدار شدند؛ کانون‌هایی که در پی شکل‌گیری قدرت‌های محلّی، حامیان خاصّ خود را یافتند تا به تعبیرهای قابل تأمّل مینورسکی و کرمر، دربارهای این حاکمان محلّی و وزیرانشان را به مراکزی برای فعالیّت‌هایی روشن‌اندیشانه تبدیل کنند؛[7] و استقرار اهل علم و اندیشه در

Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater (Acta Iranica, vol.XXVIII), Leiden, 1990, p.142, n.9.

۴. ناصرخسرو، خوان الاخوان، پیشین، صص ۱۳۱، ۱۳۵.

۵. در این میان، نامهٔ راضی باللّه به امیرنصر بن احمد سامانی دربارهٔ قتل شلمغانی (کشتهٔ ۳۲۲ق) و توضیح علل آن، که یاقوت حموی (م ۶۲۶ ق) در مرو می‌یابدش، از آن جهت قابل تأمّل است که خلیفهٔ عبّاسی در این نامه به دفاع از خود و به توجیه قتل شلمغانی گنوستیک در برابر فرماندار زیردست خود همّت می‌گمارد؛ چنان که گویی از ارائهٔ توضیح در این زمینه، گریز و گزیری نداشته است (برای متن نامه نک: ارشاد الأریب فی معرفة الأدیب، به کوشش د.س. مارگولیوث، قاهره، ۱۳۵۵ق، ج ۱، صص ۲۳۹ به بعد).
اکنون می‌توان پرسید که خلع نصر بن احمد به سال ۳۳۱ به تحریک خلیفه و در پی شورش ترکان مهاجر ـ به مثابه کارگزاران او ـ، آیا پاسخ دستگاه خلافت به واکنش سامانیان نسبت به این نامه نبوده است؟ این پرسش، تا یافتن منابع بیشتر در این زمینه، پاسخی روشن نخواهد داشت.

۶. محمّد محمّدی ملایری، «سیر اندیشه و علم در جهان اسلام تا زمان بیرونی و پس از آن»، یادنامهٔ بیرونی، تهران، ۱۳۵۳ش، صص ۱۷ ـ ۱۹؛
J. L. Kraemer, *Humanism in the Renassance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden, 1992, p.53, n.61.

۷. محمّد محمّدی ملایری، «سیر اندیشه و علم در جهان اسلام تا ...»، یادنامهٔ بیرونی، پیشین،

آنها را تشویق کرده و میسّر و ممکن نمایند.

۲ـ۲. این کانون‌ها که گستره‌ای از اصفهان تا ری و شیراز و همدان را دربر می‌گرفتند،[۱] در خراسان بزرگ، چنان که آمد،[۲] نه تنها فعالیّت گروه‌های مذهبی مختلف مانوی و غُلات و ... را در سایهٔ حکومت‌های ایرانی امری ممکن نمودند، بلکه در عین حال، بروز خوانش‌های ایرانیِ چندی از اسلام را نیز میسّر ساختند؛ خوانش‌هایی که طیفی از مذهب حنفی ــ با گرایش خاصّ‌اَش به علم منطق و فنّ قیاس ــ تا اسماعیلیّه و مکتب‌های کلامی کرّامی و مرجئی و ... را دربر می‌گرفت.[۳]

ص ۱۸؛

J. L. Kraemer, *Humanism* ..., op.cit, p.53.

.. Kraemer, *Ibid.*

۲. بند ۷ـ۱.

۳. دربارهٔ گسترش حنفیه و نخستین مرجئهٔ خراسان و ماوراءالنّهر نک: رضا رضازاده لنگرودی، «برخورد اندیشه‌های سیاسی در اسلام: پژوهشی در مرجئه»، کتاب توس، به کوشش محسن باقرزاده، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۱۳۵ـ۱۶۶؛

Wilfred Madelung, "The Early Murji'a in Khurāsān and Transoxania on the Spread of Ḥanafism ", *Der Islam*, Band 43, 1982, pp.32-39.

دربارهٔ کرّامیّه به عنوان یکی از مهم‌ترین جنبش‌های مذهبی سده‌های سوم و چهارم هجری، که در پیدایی و پویایی زبان و ادبیات عرفانی، به ویژه به فارسی، نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است، نیز پژوهش‌های چندی به زبان فارسی و زبان‌های اروپایی وجود دارد. و طُرفه آنکه در این باره، بر خلاف بسیاری از موضوعات ایران و اسلام «شناسی»، پژوهش‌های ایرانی بسا که گوی سبقت و دقّت را از دیگران ربوده و به شایستگی تمام، ابعاد مختلف حضور این جنبش و برآیندهای سیاسی / فرهنگی‌اَش را واکاویده و برنموده‌اند. در میان این پژوهش‌ها، گفتنی است که آثار دکتر شفیعی کدکنی، سهم ویژسته و برجسته‌ای را به خود اختصاص می‌دهند. نک: محمّدرضا شفیعی کدکنی، «نخستین تجربه‌های شعر عرفانی در زبان پارسی: نگاهی به اسناد نویافته دربارهٔ ابوذر بوزجانی»، درخت معرفت (جشن‌نامهٔ استاد دکتر عبدالحسین زرین‌کوب)، به کوشش علی‌اصغر محمّدخانی، تهران، ۱۳۷۶ش، صص ۴۳۱ـ۴۶۲؛ همو، «سفینه‌ای از شعرهای عرفانی قرن چهارم و پنجم»، جشن‌نامهٔ استاد ذبیح‌الله صفا، به کوشش محمّد ترابی، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۳۴۰ـ۳۶۰؛ همو، «چهرهٔ دیگر محمّد بن کرّام سجستانی در پرتو سخنان نویافته از

۳-۲. محور اصلی و نقطهٔ مرکزی این کانون‌ها، در میانهٔ سدهٔ چهارم هجری، همانا حکومت سامانی بود که برآمده از ایرانگرایی حاکم بر گسترهٔ فرهنگیِ تحت سلطه‌اَش، در بزرگداشت زبان فارسی بسیار می‌کوشید و فارسی‌گرایان را برمی‌کشید و نیک می‌نواخت؛ چنان که تفسیر طبری را به رأی علمای حنفی ماوراءالنّهر به فارسی توانست گردانید و حاکمانش فارسی‌سرایان را گرامی می‌داشتند؛ فارسی‌گرایانی همچون ابوطیّب محمّد بن حاتم مصعبی و ابوشکور بلخی و ابوعبداللّه جعفر

او»، ارج‌نامهٔ ایرج (جشن‌نامهٔ استاد ایرج افشار)، به کوشش محسن باقرزاده، تهران، ۱۳۷۷ش، ج ۲، صص ۶۱-۱۱۳؛
محمّدکاظم رحمتی، «پژوهشی دربارهٔ کرّامیّه»، کتاب ماه دین، سال چهارم، شمارهٔ هفتم، تهران، اردیبهشت ۱۳۸۰ش، صص ۵۸-۷۷؛
C. E. Bosworth, "The Rise of the Karrāmiyyah in Khruāsān", *The Muslim World*, vol.L, 1960, pp.5-14; Idem, *The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 944-1040*, Edinburg, 1963, pp.185 ff;
و ترجمهٔ فارسی همین آثار: کلیفورد ادموند باسورث، تاریخ غزنویان، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۵۵ش، صص ۱۸۷-۱۹۱؛ همو، «ظهور کرّامیّه در خراسان»، ترجمهٔ اسماعیل سعادت، معارف، سال پنجم، شمارهٔ ۳، تهران، آذر-اسفند ۱۳۶۷ش، صص ۱۲۷-۱۳۹؛
Josef van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmīyya: Eine Material-sammlung*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Philosophische-Historische Klasse, 1980, Abh. 5;
و ترجمهٔ فارسی همین اثر: یوزف فان‌اس، «متونی دربارهٔ کرّامیّه»، ترجمهٔ احمد شفیعیها، معارف، سال نهم، شمارهٔ ۱، تهران، فروردین-تیر ۱۳۷۱ش، صص ۳۴-۱۱۸؛
Jean-Claude Vadet, "Le Karramisme de la Haute-Asie au carrefour de trois sectes rivales", *Revue des Études Islamiques*, vol.XLVIII, Fasc. 1, 1980, pp.25-50; Margaret Malamud, "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur", *Iranian Studies*, vol.27, 1994, pp.37-51.
با تشکر از دوست گرانمایه‌ام آقای محمّدکاظم رحمتی برای راهنمایی به دو مقالهٔ بازپسین.
البتّه، بر این فهرست، پژوهش‌های ایرانی و اروپایی دیگری را هم می‌توان افزود؛ و آنچه آمده، صرفاً منابع مورد مراجعهٔ نگارندهٔ این پژوهه است.

رودکی (م ۳۲۹ق) از شاعران محبوب دربار نصر بن احمد؛ که نخستین آنها وزیرِ نصر بن احمد و صاحب دیوان او،[۱] و دو دیگر، از جملهٔ مدّاحان او بودند، که البتّه دربارهٔ گرایش‌های اسماعیلی مصعبی و رودکی نیز سخن گفته‌اند.[۲]

---

۱. که ابوالفضل بیهقی او را نیز چون بلعمی «یگانهٔ روزگار در همهٔ ادوات فضل» می‌خواند (تاریخ بیهقی، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۷۵ش، ص ۱۲۷).
برای احوال او نک: ابومنصور ثعالبی، یتیمة الدهر، پیشین، ج ۴، ص ۷۹؛ ابوسعید گردیزی، زین الاخبار، به کوشش محمّد قزوینی، پیشین، ص ۲۴؛ محمّد بن محمّد عوفی، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۶م (افست تهران، ۱۳۶۱ش)، ج ۲، ص ۱۷؛ احمد بن علی مَنینی دمشقی، شرح الیمینی المسمّی بالفتح الوهبی علی تاریخ ابی نصر العتبی، قاهره، ۱۲۸۶ق، ج ۲، ص ۶۲؛ سعید نفیسی، محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، تهران، ۱۳۳۶ش، ج ۱، ص ۴۹۴؛ محمّد قزوینی، یادداشت‌ها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۷، صص ۲۶۳ـ۲۶۵.
البتّه در منابعی مانند تاریخ بیهقی (صص ۴۸۱ـ۴۸۳) و ترجمان البلاغة محمّد بن عمر رادویانی (به کوشش احمد آتش، اُفست تهران، ۱۳۶۲ش، ص ۷) برخی ابیات سرودهٔ مصعبی نیز نقل شده است. برای آنچه از اشعار او بازمانده نک: محمّد دبیرسیاقی، گنج بازیافته، تهران، ۱۳۳۴ش، ص ۶ (بخش ابوالطیب مصعبی و اشعار او)؛ ژیلبر لازار، اشعار پراکندهٔ قدیم‌ترین شعرای فارسی‌زبان از حنظلهٔ بادغیسی تا دقیقی، تهران، ۱۳۴۲ش، ج ۲، صص ۴۸ـ۴۹.

2. J. Rypka et al, *History of Iranian Literature*, trans. P.van Popta-Hope, ed. by K. Jahn, Dordrecht, 1968, p.144.

دربارهٔ گرایش رودکی به تشیّع، و بسا که اسماعیلیّه، افزون بر برخی مضامین اشعارش، به سروده‌های شاعرانی چون معروفی بلخی، کسایی مروزی و عنصری نیز می‌توان نگریست. چنان که معروفی در این زمینه سروده است:

از رودکـی شـنیذم سـلطان شـاعران کاندر جهان به کس مگرو جز به فاطمی

(ژیلبر لازار، اشعار پراکندهٔ قدیم‌ترین شعرای فارسی‌زبان از حنظلهٔ بادغیسی تا دقیقی، پیشین، ج ۲، ص ۱۳۶، بیت ۳۶).

اکنون می‌دانیم که در جریان نبش قبر رودکی در تاجیکستان، در حلقه‌های استخوانی چشم‌هایش، آثار سوختگی و در برخی استخوان‌های دیگرش نشانه‌های شکستگی دیده شده است. این مشاهدات به این پرسش دامن زده‌اند که آیا او را در اواخر عمر، و در جریان کودتای ضدّ اسماعیلی نوح بن نصر، شکنجه داده و با میل زدن به چشم‌هایش کور کرده‌اند؟

۴-۲. گفتنی است که این فارسی‌گرایی ایرانیان و حکومت‌های ایرانی،[۱] نهضتی بود فرهنگی / مذهبی با پیشینه‌ای که به نخستین سدهٔ

به ویژه که منینی هم در شرح تاریخ یمینی از میل کشیدن بر چشمان رودکی در اواخر عمرش یاد می‌کند (نک: سعید نفیسی، «چندنکتهٔ تازه دربارهٔ رودکی»، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات دانشگاه تهران، سال ششم، شمارهٔ ۳-۴، تهران، ۱۳۳۸ش، صص ۲۱-۳۹).

دربارهٔ مصعبی و گرایش او به اسماعیلیّه نیز به گزارش‌های یاقوت حموی در معجم البلدان (پیشین، ج ۱، ص ۴۱۹) و نجم الدّین عمر نسفی در القند فی ذکر علماء سمرقند (به کوشش یوسف الهادی، تهران، ۱۳۷۸ش، صص ۴۳۸-۴۳۹) می‌توان نگریست که در اوّلی ذیل کلمهٔ «بست» از نگارش کتابی دربارهٔ قرمطیان برای مصعبی به قلم ابوحاتم محمّد بن حبان بن احمد بستی یاد شده، که واگذاری منصب قضاوت سمرقند به ابوحاتم را به دنبال دارد، امّا در پی یورش مردم سمرقند بر ابوحاتم به دلیل گرایش اسماعیلی‌اَش، فرار او به بخارا را ثمر می‌دهد. نسفی هم از قرمطی بودن مصعبی و قتل او سخن گفته است؛ امّا طُرفه آنکه در مواضعی (صص ۵۱، ۲۹۱، ۶۰۳) ابوحاتم بستی را در شمار راویان دانسته و در سلسلهٔ اسناد خویش وارد می‌کند. در این میان به یتیمة الدهر ثعالبی (ج ۴، ص ۱۱۰) نیز می‌باید توجّه کرد که در نقلش از هجو ابوالحسن علی بن الحسن اللحام از حاکم شهید ابوالفضل محمّد بن محمّد بن احمد سلمی مروزی (کشتهٔ ۳۴۴ ق)، «اَطلال دار المصعبی» را می‌توان یافت.

۱. در این زمینه، سخن نویسندهٔ ناشناخته، امّا گرانقدر تاریخ سیستان (به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۴ش، صص ۲۰۹-۲۱۲) دربارهٔ فارسی‌سرایانِ دربارِ یعقوب لیث صفاری (حک: ۲۴۷-۲۶۵ ق) پس از فتح هرات خواندنی است:

> یعقوب فرا رسید و بعضی از خوارج که مانده بودند، ایشان را بکشت و مال‌های ایشان برگرفت، پس شعرا او را شعر گفتندی به تازی: «قَدْ اَکْرَمَ اللّهُ اَهْلَ الْمِصْرِ وَ الْبَلَدِ...». چون این شعر برخواندند او عالِم نبود[پس آن را] درنیافت، محمّد بن وصیف حاضر بود و دبیر رسایل او بود و ادب نیکو دانست و بدان روزگار نامهٔ پارسی نبود، پس یعقوب گفت: چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت؟ محمّد وصیف پس شعر پارسی گفتن گرفت. و اوّل شعر پارسی اندر عجم او گفت، و پیش از او کسی نگفته بود که تا پارسیان بودند سخن پیش ایشان بُرود باز گفتندی بر طریق خسروانی، و چون عجم برکنده شدند و عرب آمدند شعر میان ایشان به تازی بود و همگنان را علم و معرفتِ شعر تازی بود، و اندر عجم کسی برنیامد که او را بزرگیِ آن بُوَد پیش از یعقوب که اندر او شعر گفتندی، مگر حمزة بن عبدالله

اسلامی نیز راه می‌بَرَد؛ و ترجمه‌های برجای مانده از قرآن در طیّ نخستین سده‌های اسلامی یادگار این نهضت است.

۲ـ۵. دربارهٔ تاریخ ترجمه‌های فارسی قرآن، سخن را از سلمان فارسی (م ۳۲ ق) می‌توان آغازید که بنا بر گزارش‌های برجای مانده، در پی درخواست ایرانیان پارسی‌زبان برای ترجمهٔ پارسی سورهٔ حمد،[۱] به این کار همّت گماشت و رسول اسلام (ص) هم، پس از عرضهٔ آن ترجمه بر خویش، عیبی در کار ندیده و خرده‌ای نگرفت و بدین‌سان، ایرانیان پارسی‌زبان،[۲] از آن پس، این ترجمه را در نمازها و آیین‌های دینی خویش به کار گرفتند.[۳]

۲ـ۶. این گزارش را در کتاب المبسوط شمس‌الدّین محمّد سرخسی (م ۴۸۳ ق) می‌یابیم که نگاشته‌ای معروف در فروع فقه حنفی است؛[۴] و چنان که از منابع هم‌روزگار او برمی‌آید، در سدهٔ پنجم هجری، دست‌کم نزد اهل اندیشهٔ خراسان، روایتی آشنا بوده است؛ و در این معنی است که

الشاری و او عالِم بود و تازی دانست، [پس] شعراء او تازی گفتند، و سپاه او بیشتر همه از عرب بودند و تازیان بودند. چون یعقوب، زنبیل و عمار خارجی را بکشت و هری بگرفت و سیستان و کرمان و فارس او را دادند محمّد بن وصیف این شعر بگفت «ای امیری که امیران جهان خاصّه و عام...» ... و بسام کورد از آن خوارج بود که به صلح نزد یعقوب آمده بودند، چون طریق وصیف بدید اندر شعر، شعرها گفتن گرفت و ادیب بود... باز محمّد بن محلد هم سکزی بود، مردی فاضل بود و شاعر، نیز پارسی گفتن گرفت... پس از آن هر کسی طریق شعر گفتن برگرفتند، امّا ابتداء اینان بودند، و کس به زبان پارسی شعر یاد نکرده بود، الاّ بونواس ... .

۱. که با نوشتن نامه‌ای بدو میسّر شد.

۲. که به احتمال فراوان، ایرانیان ساکن یمن بودند. نک: محمّد حمیدالله، «ترجمان القرآن الکریم إلی اللغة الاجنبیة»، مجلّة العربیّة، العدد ۴، ۱۹۷۷م، صص ۲۵ـ۲۷.

۳. پیشتر از برگزاری نماز به زبان بومی در بخارای سده‌های اوّل تا پنجم هجری یاد شد. بنگرید به بند ۵ـ۱ و سه پی‌نوشت بازپسین آن.

۴. محمّد بن احمد سرخسی، المبسوط، قاهره، ۱۳۲۴ق، ج ۱، ص ۳۷.

ابوالمظفر شاهفور بن طاهر اسفراینی (م ۴۷۱ ق) در توجیه اقدامش در ترجمه و تفسیر قرآن به فارسی، بدان استناد می‌کند:

> و نیز [مصطفی (ص)] فرمود: بُعِثْتُ اِلی الثَّقَلَیْنِ، مرا فرستیدند به جملهٔ جنّ و انس. و ترسانیدن عجم و آگاه کردن ایشان را به فارسی شاید کرد، ناچار بُوَد که قرآن را ترجمه باشد به زبانی دیگر، تا اهل لغت آن را بدانند، و ترهیب ایشان بدان حاصل شود. و از بهر این معنی بود که سلمان فارسی از مصطفی (ص) دستوری خواست تا قرآن به پارسی به قوم خویش نویسد، وی را دستوری داد. چنین گفتند که: وی قرآن بنبشت و پارسیِ آن اندرِ زیر آن بنبشت، آنگه به آخر آن بنبشت: هٰذَا الْقُرآنُ الَّذی اُنْزِلَ عَلیٰ مُحَمَّدٍ؛ این است قرآن که فرو فرستیده آمده است بر محمّد (ص).[1]

۷ـ۲. آشنایی خراسانیان سدهٔ پنجم هجری با این گزارش، البتّه به معنای پدیداری آن در سدهٔ یاد شده نیست. چه، اکنون می‌دانیم که سرچشمهٔ گزارش سرخسی، کتاب الاصل محمّد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹ ق) بوده که بیشتر به المبسوط نامبردار است. این شیبانی، همان کسی است که حاکم شهید ابوالفضل محمّد بن محمّد مروزی (م ۳۴۴ق) شماری از کتاب‌های ظاهرالروایه‌اَش (: مسائل الاصول) را در کتاب الکافی خویش گرد آورده و سرخسی آن را در سی جلد شرح کرده بود.[2] بنا بر این، هم‌رأی با یکی از محقّقان معاصر، می‌توان بر آن بود که «سرخسی به پاس بزرگداشت شیبانی، شاگرد کوشا و نخستین فراهم آورندهٔ اندیشه‌های ابوحنیفه، نام کتابش را المبسوط گذاشته است.

---

۱. ابوالمظفر شاهفور اسفراینی، تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم، به کوشش نجیب مایل هروی و علی‌اکبر الهی خراسانی، تهران، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۸.

۲. محمّد سلّام مدکور، المدخل للفقه الاسلامی، تاریخه و مصادره و نظریاته العامة، قاهره، ۱۹۶۳ م، صص ۱۴۷ ـ ۱۴۸؛ علی حسن عبدالقادر، نظرة عامة فی تاریخ الفقه الاسلامی، قاهره، ۱۹۶۵ م، صص ۲۴۹ ـ ۲۵۰.

بدین‌گونه، نخستین و پیشین‌ترین نگاشتهٔ برجا مانده‌ای که از ترجمهٔ قرآن به فارسی سخن گفته است المبسوط شیبانی در سدهٔ دوم هجری است و نه المبسوط سرخسی در سدهٔ پنجم هجری».[۱]

۸ـ۲. مراجعه به متن کتاب الاصل نیز برمی‌نماید که شیبانی در گزارش خود، به رأی ابوحنیفهٔ مرجئی مذهب (م ۱۵۰ ق) اقتدا کرده که برگزاری نماز به زبان فارسی را جایز می‌دانست[۲] و حتّی از اذان‌گوییِ فارسیِ نومسلمانانِ ایرانی سخن می‌گفت[۳] و در نظرش بیان «خدایْ بزرگ است» و «به نام خدای بزرگ» در تکبیر نماز، امری روا بود و در سده‌های بعد هم پیروانش «بسم اللّه الرحمن الرحیم» را «به نام یزدان بخشایندهٔ بخشایند» ترجمه می‌کردند.[۴]

۹ـ۲. البتّه، ابوحنیفه در این فارسی‌گرایی، به جز شاگرد یاد شده‌اَش، هم‌اندیشانِ فرهنگیِ دیگری نیز داشت؛ از جمله، موسی بن سیّار اَسواری[۵] (م ۱۵۵ ق) راکه به نوشتهٔ جاحظ، از سخنوران توانای ایرانی

---

۱. محمّدحسین ساکت، «پیوند زبان دل و دین در کهن‌ترین ترجمه‌های آهنگین پارسی از قرآن مجید»، یادنامهٔ استاد احمد گلچین معانی، به کوشش بهروز ایمانی، تهران، ۱۳۸۳ش.

۲. نک: محمّد بن حسن شیبانی، کتاب الاصل، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۶م، ج ۱، ص ۱۵:

و قال ابوحنیفة: إن افتتح الصلاة بالفارسیة و قرأ بها و هو یحسن العربیة أجزاه، و قال ابویوسف و محمّد: لا یجزیه إلا أن یکون لا یحسن العربیة.

۳. محمّد بن احمد سرخسی، المبسوط، پیشین، ج ۱، ص ۳۶.

۴. حسن الشُرُنبلالی، النفحة القدسیّة فی احکام قراءة القرآن و کتابته بالفارسیّة و ما یتعلّق بها من باقی الاحکام، نسخهٔ کتابخانهٔ شهید علی پاشای استانبول، شمارهٔ ۲۷۱۵/۱۲، برگ ۱۵۶ ب. تاریخ درگذشت شرنبلالی ۱۰۶۹ هجری است.

۵. به گزارش بلاذری، اَسواران بصری، گروهی از جنگاورانِ در خدمتِ شاهنشاهی ساسانی بودند که در جریان نبرد اهواز، با نهادن شرایطی به سپاه تازی پیوستند؛ و از جملهٔ شرایط آنها، زیستن در محلّ تعیین کردهٔ خود و هم پیمانی با قبیلهٔ تازی برگزیدهٔ خود بود که سرانجام به گزینش بصره برای اقامت آنها راه برد و به هم‌پیمانی‌شان با بنوتمیم که بدیشان نزدیک‌ترین قبایل به رسول اسلام معرّفی شدند. نک: احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ترجمهٔ محمّد توکّل، تهران، ۱۳۶۸ش، صص ۵۲۰ـ۵۲۲.

بود و در مجلس وعظ مشهورش در مسجد بصره، تازیان را در سمت راست و ایرانیان را در سمت چپ خود می‌نشاند و آیات قرآن را به صدای بلند می‌خواند و به عربی برای تازیان تفسیر می‌کرد و به فارسی برای ایرانیان.[۱] به نوشتهٔ جاحظ، کلام اَسواری در عربی و فارسی، چنان شیوا و رسا بود که تشخیص فصاحت او از میان این دو زبان، کاری ناممکن می‌نمود؛[۲] دریغا که این ترجمه و تفسیر شفاهی بود و به روزگار ما شاهدی نرساند.

۱۰ـ۲. رأی ابوحنیفه در برگزاری نماز به زبان فارسی در سده‌های بعد هم بازتاب‌های چندی داشت. از جمله، آورده‌اند که ابوعبداللّه بصری (م ۳۶۹ق)، از متکلّمان بنام عراق و از پیروان برجستهٔ ابوهاشم جبائی (م ۳۱۲ق)، رساله‌ای فقهی به نام جواز الصلوة بالفارسیة نگاشته بوده است؛[۳] و این نشان از آن دارد که رأی شخصی جاحظ مبنی بر زیانباری ترجمهٔ کتاب‌های دینی، و از جمله قرآن، به زبان فارسی،[۴] را نمی‌توان به کلّیّت فکر معتزلی تعمیم داد.

۱۱ـ۲. در عین حال، بازتاب رأی ابوحنیفه را در سده‌های پنجم و ششم هجری و نزد شمار دیگری از فقیهان حنفی نیز می‌توان بازجُست؛ از آن جمله است ابوالرّجاء المؤمّل بن مسرور (م ۵۱۷ق) از شاگردان ابوالمظفر منصور بن محمّد سمعانی شافعی (م ۴۸۹ق ــ که در ۴۲۲ زاده شد و در ۴۶۲ به مذهب شافعی گروید) که «فارسی را علم دانستن» خواند،[۵] و نماز حسن بصری (م ۱۱۰ق) پسِ ابومحمّد حبیب عجمی (م

---

۱. عمرو بن بحر جاحظ، البیان و التبیین، قاهره، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۶۸.
۲. همان.
۳. ابن‌ندیم، الفهرست، پیشین، متن عربی، ص ۲۶۱؛ ترجمهٔ فارسی، ص ۳۸۵.
۴. عمرو بن بحر جاحظ، الحیوان، به کوشش عبدالسّلام هارون، بیروت، بی‌تا، ج ۴، صص ۷۵-۷۸.
۵. ابوالرّجاء المؤمّل بن مسرور بن ابی سهل بن مأمون الشاشی العمرکی ثمّ المروی، روضة الفریقین، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۹ش، ص ۲۹.

۱۵۶ق) را، به رغم لحن نه چندان درست حبیب در قرائت الحمد، بایسته‌ترین نماز او دانست؛[۱] چرا که در نظرش «اِعراب زبان با لحن[۲] دل سود» نداشت و اگر «حسن اِعراب زبان راست کرده بود، لحن از زبان بیرون برده بود. و حبیب لحن از دل بیرون برده بود».[۳] پس، بی‌سبب نیست که در زمینهٔ مورد بحث ما نوشت:

> نومسلمانی را وقت نماز فراز آمد، و الحمد می‌نداند و وقت وفا نمی‌کند آموختنِ الحمد را، همچنان بگذارد تا آن گه که بیاموزد. و اگر از قرآن چیزی دیگر بداند، به مقدارِ هفت آیت برخواند، بر قول شافعی به جای الحمد. و اگر جز بسم‌اللّه نداند، بسم‌اللّه هفت بار بخواند، یا هفت بار سبحان‌اللّه گوید تا آخر از بعدِ بسم‌اللّه.
>
> پس اگر هیچ نداند، قیامی بیارد به اندازهٔ هفت آیه، یا به اندازهٔ الحمد. و بعد از فارغی نماز، به آموختن مشغول باید که شود. و اگر زبانِ وی به تازی نگردد، به هر زبانی که دارد، قیامی بباید آوردن به اندازهٔ فاتحه.[۴]

---

۱. همان، ص ۱۷۶.

۲. به نوشتهٔ حبیبی، «لحن» در این عبارت‌ها به معنی خطاست. چنان که مقدّمة الادب زمخشری نیز بر این معنی تصریح دارد. همان، ص ۱۷۶، پی‌نوشت ۳.

۳. همان، ص ۱۷۷.

۴. همان، صص ۱۶۱ـ۱۶۲.

سلطان ولد (م ۷۱۲ق) نیز در رباب‌نامه (به کوشش علی سلطانی گرد فرامرزی، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۴۱۳ـ۴۱۴) در این باره می‌نویسد:

> جملهٔ انبیاء و اولیاء در ترغیب طلب آخرت و مشغول شدن به بندگی و طاعتِ حقّ بی‌حدّ سخن‌ها گفتند و ذمّ سرکشان و غافلان کردند. هر که بر مضمونِ معانی ایشان سخن گوید، اگرچه عین آن عبارت نباشد الّا در حقیقت همان باشد؛ و لهذا، قرآن را در نماز به پارسی خواندن رواست پیش ابوحنیفه به وجود آنکه بر تازی خواندن قادر باشد، و اگر به تازی خواندن قادر نباشد به اتّفاق مذاهب به پارسی خواندن رواست.

۱۲ـ۲. در واقع، از اسناد موجود برمی‌آید که گستردگی ابعاد فرهنگی / مذهبی فارسی‌گرایی ایرانیان، در اندک زمانی، نه تنها رستاخیز زبان فارسی را موجب شد، بلکه آن را در کنار زبان عربی، به عنوان زبان دوم علم و اندیشه در جهان اسلام مطرح کرد؛[1] زبانی که بعدها و در عهد مغولان هم، به همّت دیوانسالاران ایرانی، فرازمند شد، و به گرانمایگی و ارزندگی، «زبان بهشتیان و کلام ملائکه‌ای» دانسته شد «که در گرد عرش عظیم» بودند.[2]

۱۳ـ۲. بنا بر این، جای شگفتی نیست اگر که اسناد موجود، از نیایشِ فارسیِ شیعیانِ ایرانیِ قمی در نماز تا اواخر سدهٔ سوم هجری یاد کرده و از فتوای برخی بزرگان امامیّه مانند محمّد بن حسن صفار قمی (م ۲۹۰ ق) در این باره سخن گفته‌اند. فتوایی که البتّه، واکنش سعد بن عبدالله اشعری (م ۲۹۹ ق)، رئیس اشعریان قم پس از احمد بن محمّد،[3] را در پی داشت و

---

۱. در این زمینه بنگرید به پژوهش ارزشمند زنده‌یاد محمّد محمّدی ملایری با این مشخّصات: تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی (جلد چهارم: زبان فارسی همچون مایه و مددکاری برای زبان عربی در نخستین قرن‌های اسلامی)، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۱۹ـ۹۹.
اینوسترانتسف هم در این باره پژوهش روشمند و ارزنده‌ای دارد که پس از گذشت دهه‌ها از تألیفش، هنوز قابل مراجعه و استناد است. نک: کنستانتین اینوسترانتسف، مطالعاتی دربارهٔ ساسانیان، ترجمهٔ کاظم کاظم‌زاده، تهران، ۱۳۴۸ش، صص ۷ـ۴۸.

۲. ابوبکر عبدالله بن عمر بن محمّد بن داود واعظ بلخی، فضائل بلخ (تألیف ۶۱۰ ق)، ترجمهٔ عبدالله محمّد بن محمّد بن حسین حسینی بلخی (در ۶۷۶ ق)، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش، صص ۱۷، ۲۹.

۳. او اخراج کنندهٔ احمد برقی (م ۲۸۰ ق) ـ از جملهٔ دانشمندان و راویان صاحب‌نظر اخبار در سدهٔ سوم هجری و در شمار پُل‌های وصل کنندهٔ جریان‌های گنوستیک تندروِ سه سدهٔ نخست اسلامی (: غُلات) به شیعیان سنّت‌گرای سدهٔ سوم هجری ـ، از قم به اتّهام غلو است. نک: احمد بن محمّد برقی، کتاب المحاسن، به کوشش جلال الدّین محدّث ارموی، قم، بی‌تا، مقدّمهٔ مصحّح، ص کب (۲۲)؛ علی‌نقی منزوی، «احمد برقی پسر محمّد»، ماهنامهٔ چیستا، سال چهارم، شمارهٔ ۳۸، تهران، فروردین ۱۳۶۶ش، صص ۶۱۲ـ۶۱۷ (منتشر شده با امضاء مستعار علی کوشا)؛ محمّد کریمی زنجانی اصل، «سیّد مرتضی و مشروعیّت

به فتوای او مبنی بر برگزاری نیایش بـه زبـان عـربی در نـماز انجامید؛[۱] فتوایی که به اخراج شماری از روشن‌اندیشان امامی از قم به اتّهام غلو راه برد، و حتّی بدانجا انجامید که آورده‌اند اشعریان، پنهانی از چگونگی نماز خواندن مظنونان خبر می‌گرفتند و در صورت مشاهدهٔ نشانی از «غلو» ــ البتّه بنا بر باورهایشان ــ، آنها را اخراج می‌کردند و از شهر می‌راندند.[۲]

۱۴ـ۲. البتّه، این رفتار اشعریان و فتوای سعد بن عبداللّه، که کتابی هم در فضل تازیان داشت،[۳] بی‌پاسخ نماند و دانشـمندان نـامدار امـامیّه بدان اعتراض کردند؛ چنان که شیخ صـدوق (م ۳۸۱ق) در کـتاب من لا یحضره الفقیه خود، نیایش با خدای تعالیٰ در نمازهای واجب روزانه را به هر شکلی که باشد روا برشمرد[۴] و در جای دیگری از همان کتاب، پس از نقل رأی اشعری و مقابلهٔ صفار با او، بر رأی صفار رفته و بـا اسـتناد بـه حدیثی از امام جعفر صادق(ع) که مناجات با خدای تعالیٰ در نـمازهای واجب را با هر عبارتی جایز شمرده، نیایش در نماز به زبان فارسی را جایز اعلام کرد و در ادامه افزود که حتّی در صورت نبودن چنین روایتی هم، چنین نیایشی رواست؛ چرا که آن امام بزرگوار در روایتی دیگر فرموده‌اند که هرچه از آن نهی نشده باشد رواست و خوشبختانه از نیایش به زبـان فارسی در نماز هیچ‌گونه نهی‌ای نشده است.[۵]

۱۵ـ۲. دیگر فقیه نامدار امامیّه، شیخ طائفه، محمّد بن حسن طوسی (م ۴۶۰ق) نـیز در کـتاب تـهذیب الاحکـام مـناجات بـا خـدای تـعالیٰ در

همکاری با سلطان جائر»، امامیّه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۱۴۱ـ۱۴۳، پی‌نوشت ۲.

۱. شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۰۸، حدیث شمارهٔ ۹۳۵.

۲. زکی الدّین قهپائی، مجمع الرجال، اصفهان، ۱۳۸۴ـ۱۳۸۷ق، ج ۴، صص ۱۱۹، ۱۲۵.

۳. ابوالعباس نجاشی، رجال النجاشی، قم، چاپ عکسی، ۱۳۹۷ق، ص ۱۲۶.

۴. شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، پیشین، ج ۱، ص ۳۱۲، حدیث شمارهٔ ۱۴۱۹.

۵. همان، ج ۱، ص ۲۰۸، حدیث‌های شمارهٔ ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷.

نمازهای واجب را به هر عبارتی که باشد جایز دانست؛[1] و در این معنی در کتاب النّهایّة نوشت:

و لا بأس أن یَدْعُو الإنسانُ فی الصّلاةِ فی حالِ القنوتِ و غیرِه بما یَعْرِضُ له من الحوائج لدنیاه و آخرتِه ممّا أباحه اللّهُ تعالیٰ له و رغبه فیه. و إن کان مِمَّن لا یُحْسِنُ الدّعاءَ بالعربیّةِ، جاز له أن یَدْعُوَ بِلُغَتِهِ أیّ لغةٍ کانت (: و باکی نَبُوَد که مردم دعا کنند در نماز، در حال قنوت و جز قنوت، بدانچه وی را باید از حاجت‌های دنیاوی و آخرتی، از آنچه خدای تعالیٰ مباح کرده است وی را و رغبت افکنده است در وی. و اگر دعا به تازی نداند، روا بُوَد به زبان خویش دعا بکند هر زبانی که باشد)[2].

۱۶ـ۲. شیخ طائفه در کتاب استبصار، یعنی در آخرین کتاب از «کتب اربعهٔ» امامیّه نیز به هنگام نیایش، جنبانیدن زبان را لازم ندانسته و صِرف از ذهن گذشتنِ مطلب را کافی دانست.[3]

۱۷ـ۲. بدین ترتیب، شاهدیم که سه کتاب از «کتب اربعهٔ» امامیّه، نیایش به زبان فارسی را جایز دانسته‌اند. البتّه، ذکر این مطلب نیز ضروری است که شیخ طوسی در آثار نگاشتهٔ خود در فقه تطبیقی[4] و فقه تفریعی،[5] یعنی در کتاب‌های الخلاف و المبسوط، گویا تحت تأثیر رأی شماری از اهل‌سنّت زمانهٔ خود، نیایش به زبان فارسی را مبطل نماز دانسته و از رأی

---

۱. محمّد بن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف اشرف، ۱۹۵۹م، ج ۲، ص ۳۱۵، مسئلهٔ ۱۲۸۱؛ ص ۳۲۵، مسئلهٔ ۱۳۳۰؛ ص ۳۲۶، مسئلهٔ ۱۳۳۷.

۲. همو، النّهایة فی مجرّد الفقه و الفتاوی، ترجمهٔ کهن فارسی و متن عربی، به کوشش محمّد تقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۲ش، ج ۱، ص ۸۶.

۳. همو، الاستبصار، به کوشش شیخ علی آخوندی، تهران، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۲۱، مسئله‌های ۱۱۹۵ و ۱۱۹۶.

۴. از راه مقایسهٔ مسائل شرعی میان مکتب‌های فقهی مختلف.

۵. از راه بررسی صورت‌ها و اشکال گوناگون یک مسئله.

خود در آثار فقهی معتبرترش برای امامیّه، عدول کرد.[۱]

۱۸ ـ ۲. طوسی در این هنگام، در کانون اصلی قدرت عبّاسی، یعنی در بغداد، بسر می‌برد؛ در سرزمینی که گویا، همان «دارالفسق» مطرح کرده در کتاب تمهید الاصول‌اَش بود؛[۲] و به هر حال، آنچه مسلّم است، زمانهٔ او مصادف شد با حضور ترکان سلجوقی در دستگاه خلافت و رواج تصلّب و سخت‌گیری و کوته‌نظری؛ و می‌دانیم که این روند، به فرجام، عصر نوزایی فرهنگی در جهان اسلام را به وقفه کشانید و از حرکت بازداشت؛ آن هم در حالی که تساهل و تسامح حاکم بر عهد آل‌بویه، به عنوان مهم‌ترین دستاوردهای مرکزیّت‌زدایی از قدرت و چند کانونی شدن فرهنگ در جهان اسلام، به شکوفایی ابعاد مختلف علم و اندیشه راه برد و به تعبیر تأمّل برانگیز محمّد ارکون، به همزیستی مسالمت‌آمیز فرقه‌هایی انجامید که تا چندی پیش از آن، با یکدیگر رقابت و ستیز سرسختانه‌ای داشتند.[۳]

۱۹ ـ ۲. ابن‌سینا نیز در چنین فضایی دیده بر جهان گشود، و چنان که می‌دانیم در خانواده‌ای با گرایش‌هایی عمیقاً اسماعیلی رشد کرد؛[۴] و طُرفه آنکه هم هنگام او، حوزهٔ حکمرانی خلفای فاطمی سرزمین‌هایی به

---

۱. محمّد بن حسن طوسی، الخلاف فی الاحکام أو مسائل الخلاف، قم، ۱۳۷۶ ق، ج ۱، ص ۱۰۸، مسئلهٔ ۹۴؛ همو، المبسوط، به کوشش محمّدتقی کشفی، تهران، ۱۳۸۷ ق، ج ۱، ص ۱۰۹.

۲. دربارهٔ این اصطلاح نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «فقه سیاسی امامیّه؛ تأمّلی در نخستین دوران تدوین»، امامیّه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، پیشین، صص ۱۲۵ ـ ۱۳۰.

3. M. Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arab au IV^{e}/X^{e} siécle; Miskawayh (320/325-421), philosophe et historien*, Paris, 1970, p.189.

۴. محقّقانی مانند بلیایف، از حمایت پنهانی خانوادهٔ ابن‌سینا از جنبش قرمطیان یاد کرده‌اند. نک:

E. A. Beliaeve, *Musulmanskoe Sektantsvo*, Moscow, 1957, pp.59-60.

به نقل از: رضا رضازاده لنگرودی، «جنبش قرمطیان بحرین»، فصلنامهٔ تحقیقات اسلامی، سال یازدهم، شمارهٔ ۱ و ۲، ۱۳۷۵ش، صص ۴۸ ـ ۴۹.

وسعت مصر و شام و یمن و دیار بکر و موصل و بخش‌هایی از عراق را شامل می‌شد؛ آن هم در طول سده‌های چهارم تا ششم هجری؛ سده‌هایی که پژوهشگران کنونی عرصهٔ مطالعات اسماعیلی، آن را افزون بر ابعاد سیاسی، از نظر دستاوردها و موفقیّت‌های ادبی / هنری / علمی / اقتصادی نیز از درخشان‌ترین دوره‌های تاریخ جهان اسلام دانسته‌اند؛[1] به ویژه که اندیشه‌مندان برجسته‌ای همچون قاضی نعمان مغربی و ناصرخسرو را به عنوان نمایندگان خوانش گنوستیک اسلام ثمر داد.

۲۰ ـ ۲. بدین‌سان، بی‌سبب نیست که ابن‌سینا هم در جوانی آثاری نگاشت که در آنها بن‌مایه‌های گنوستیک فراوانی می‌توان یافت؛ که از آن جمله‌اند: رسالهٔ اضحویه و الکشف عن ماهیة الصلوة؛ آثاری که محصول دوران جوانی شیخ‌الرئیس و بسا که دستامد حضور او در قلمرو حکومت سامانی‌اند؛ قلمروی با پیوندی ریشه‌دار با گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی.

۲۱ ـ ۲. البتّه، او در زندگینامهٔ خودنگاشته‌اش، علاقه و تأثیرپذیری‌اش از آموزه‌های اسماعیلی را منکر شده است، امّا چنان که پُل واکر به درستی برنموده، از سخنان وی در همین زندگینامه، بر آشنایی‌اش با دیدگاه‌های دست‌کم یکی از متفکران اسماعیلی، شواهدی می‌توان یافت؛ متفکری که همانا ابویعقوب سجستانی باشد،[2] و بازتاب آموزه‌های او در مسائلی چون «توحید، عقل و نفس، امامت و امر معاد» را در آثار متعدّد شیخ‌الرئیس، و از جمله در رسالهٔ اضحویهٔ او می‌توان بازجُست؛ به ویژه که ابن‌سینا در رسالهٔ اضحویهٔ خود وام‌گیر اصطلاحات خاصّ ابویعقوب در رسالة الباهرة است؛ رساله‌ای که به نوشتهٔ بستان هیرجی، سجستانی در برگ‌های ۳ ـ ۴ آن می‌گوید که:

> عالم نفس در نفس فرد به دو وجه ظهور می‌یابد. نخستین بهرهٔ

---

1. H. Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*, London, 1997, p.2.
2. Paul E. Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim*, London & New York, 1999, p.123.

آن همان قابلیت قبول «تأیید»ی است که به بار می‌آورد، و دومین بهرهٔ آن عبارت است از «السیاسة الشرعیة». ظهور شکل انسان در بعد دوم، سؤالات مهمّی در زمینهٔ شرع یا شریعت و گرایش‌های خلاف شریعت، که باطنیان بدان متّهم‌اَند، پیش می‌آورد. و این سؤال را نیز مطرح می‌کند که این مرتبهٔ هستی ـ شناختی چگونه نسبتی با پیامبرشناسی و امام‌شناسی دارد.

اصطلاح یا تعبیری که سجستانی برای بیان نحوهٔ تأثیر صورت نفسی یا نفسانی انسان بر شرایط محیطی‌اش به کار می‌برد بسیار بدیع و قابل توجّه است. این تعبیر عبارت است از فعل «یستشف» که باب استفعال مصدر «شف» به معنای شفاف کردن و واضح ساختن است. در تاج العروس زبیدی این مصدر شفاف کردن و وضوح بخشیدن به احساس معنا شده است. و از صیغهٔ استفعال آن برداشتن یا برگرفتن تاریکی مراد می‌شود. استشهادی که به یکی از اقوال ابن‌سینا در الاضحویة فی المعاد (چاپ حسن عاصی، بیروت، المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۹۸۴) شده است دقیقاً و مستقیماً به کاربرد این فعل در معنای مورد نظر در الرسالة الباهرة وابسته است: ابن‌سینا با اشاره‌ای به رأی و نظر ثابت بن قره برای یک جسم رقیق از تعبیر «مشف» استفاده می‌کند. و می‌گوید که این جسم همچون اجسام دیگر نیست، بلکه «مشف أو متخلخل لین» است. و هر چه باشد، یک «جسم طبیعی» و حامل نفس است (ص ۱۱۹). این تعبیر در الرسالة الباهرة در معنایی اصطلاحی به کار رفته است. و علاوه بر این، در بیان نحوهٔ ایجاد شرایط مثبت و منفی ــ یعنی در خبر دادن از تأثیرات هماهنگ کننده یا بازدارندهٔ نفوس ــ به یکسان مورد استفاده قرار گرفته است. در

سطرهای ۱۲-۱۳ برگ ۷، که سخن از تأثیر نامطلوب نفوس بر شرایط محیطی است، این فعل در معنای منفی به کار رفته است. اما با تمام این احوال، شگفت‌انگیز است که این واژه که در این رساله این چنین اهمیّت اساسی و مرکزی‌ای در بحث‌های سجستانی دربارهٔ قیامت دارد، در هیچ یک از آثار دیگر او دیده نمی‌شود.[۱]

۲۲ـ۲. به نوشتهٔ هرمان لندولت، از بحث ارائه کردهٔ شیخ در کتاب اشاراتَش دربارهٔ دلایل برتری «صدّیقان» هم، آشنایی‌اش با ابوبکرکلاباذی (م ۳۸۵ ق) صوفی نامدار بخارا و صاحب کتاب التعرّف فی مذهب اهل التصوّف برمی‌آید.[۲] در واقع، توجّه به چنین مسائلی، بر توحید اشراقی سینوی چشم‌انداز دیگری خواهد گشود و از بنیادهای اسماعیلی حکمت مشرقی او و برآیندهای سیاسی آن، تصویر دیگری به دست خواهد داد.

---

۱. بستان هیرجی، «تصحیح انتقادی رسالة الباهرة»، ترجمهٔ مقدّمه: مرتضی اسعدی، ترجمهٔ متن: عبدالله نورانی، فصلنامهٔ تحقیقات اسلامی، سال هفتم، شمارهٔ دوم، تهران، ۱۳۷۱ش، صص ۳۲ ـ ۳۳.

2. H. Landolt, "Gazālī and Religionswissenschaft", *Asiatische Studien - Etudes Asiatique*, vol. XLV, 1991, pp.19-72, n.126.

نخستین داعیان اسماعیلی

در شمال غربی ایران و خراسان و ماوراءالنّهر

ساموئل م. اشترن
ترجمهٔ فریدون بدره‌ای

در کتابی که نامش آغاز دعوت اسماعیلیّه خواهد بود به تفصیل در این باره که ابتدای نهضت اسماعیلیّه از حدود نیمهٔ قرن سوّم هجری (= نهم مسیحی) بوده است، بحث خواهیم کرد. زیرا در آن تاریخ بود که داعیانی که پیشوایان نهضت به اطراف و اکناف جهان اسلام فرستاده بودند، ظاهر شدند؛ اندک زمانی بعد دعوات توفیق‌آمیز این داعیان، و افزایش پیروان آنها و کشمکش مسلحانه با عمال دولت‌های اسلامی سبب شد که دنیای خارج از وجود نهضت اسماعیلی آگاه شد، و نام آنان وارد صفحات تاریخ گشت.

قدمت دعوت اسماعیلی در شمال غربی ایران، در ولایتی که جغرافی‌نویسان عرب آن را ولایت جبال می‌خوانند، به زمان‌های آغاز کار نهضت اسماعیلیّه می‌رسد. نام داعیان اسماعیلی آن ولایت، از آغاز

دعوت تا ربع اوّل قرن چهارم هجری (= قرن دهم مسیحی)، به وسیلهٔ مؤلّفان مختلف ثبت شده است. از آنجا که فهرست این نام‌ها با هم مشابهت فراوان دارد، باید فرض کرد که همه از روایت مشترک قدیم‌تری اخذ شده‌اند ــ و محال نیست، اگر چه هیچ مدرکی برای تأیید و اثبات آن وجود ندارد،[1] که این مأخذ مشترک نهایی کتاب ابن‌رزام دربارهٔ تاریخ اسماعیلیّه باشد، که با تمایلات ضدّ اسماعیلی شدیدی در ربع اخیر قرن چهارم هجری (= دهم مسیحی) نوشته شده است. مفصّل‌ترین شرح دربارهٔ دعوت اسماعیلیّه در این ایام، در کتاب سیاستنامهٔ خواجه نظام‌الملک طوسی، مؤلَّف به سال ٤ــ٤٨٣ هـ. ق (= ۹۱ / ۱۱۹۰ ب م) آمده است (چاپ شفر از صفحهٔ ۱۸۳ به بعد، و چاپ خلخالی از صفحهٔ ۱۵۷ به بعد)[2] اقتباسات مختصری از همان روایت در الفهرست، ابن‌الندیم (مؤلَّف به سال ۳۷۷ هـ. ق / ۸ــ۹۸۷ ب م)، الفرق بین الفرق عبدالقادر بغدادی (متعلّق به اواخر قرن چهارم هجری / قرن دهم مسیحی)، تاریخ خلفای فاطمی مقریزی به نام اتعاظ الحنفاء (قرن نهم هجری / قرن پانزدهم مسیحی)، جامع التواریخ خواجه رشیدالدّین فضل اللّه (قرن هشتم هجری / چهاردهم مسیحی)، و تألیف احتجاجی محمّد بن حسن دیلمی علیه اسماعیلیان به نام قواعد العقائد آل‌محمّد (قرن هشتم هجری / چهاردهم

---

۱. برای بعضی مدارک فرعی و ضمنی که در این باب وجود دارد به صفحات بعدی این مقاله نگاه کنید.

۲. متأسفانه طبع انتقادی صحیحی از سیاستنامه به عمل نیامده است؛ من مجبور بودم که موارد مشکوک را از مقایسهٔ دو متن چاپ شده، و بر طریق قیاس حل و فصل کنم. چاپ چهاردهی [مراد مرتضی مدرسی چهاردهی است] که در ۱۳۳۴ هجری شمسی در تهران طبع شده مبتنی بر متن چاپ شدهٔ شفر به اضافهٔ یادداشت‌هایی از محمّد قزوینی است.
[یادداشت مترجم: چاپ انتقادی خوبی به اهتمام هیوبرت دارک از سیاستنامه به عمل آمده است که انجمن ترجمه و نشر کتاب آن را تحت عنوان سیر الملوک چاپ و منتشر ساخته است.]

مسیحی)، نیز آمده است. من در اینجا مطالب عمدهٔ شرح خواجه نظام‌الملک را، به عنوان اصل و استخوان‌بندی روایت، می‌آورم ولی آن را با تفصیلاتی مأخوذ از روایت دیگر (که در موخرهٔ این کتاب نقل شده‌اند) و شرح تاریخی تکمیل می‌کنم. در خاتمه نیز با ذکر بعضی اخبار متفرّق، که بعضی از آنها مربوط به دهه‌های بعد از تاریخ قطع روایت قدیمی است، داستان را بسر می‌آورم.

نخستین مبلّغ، یا داعی، که از ولایت جبال برخاست **خلف** نام داشت. بنابر سیاستنامه خود **عبداللّه بن میمون** او را به ری فرستاد. چنان‌که می‌دانیم روایات تاریخی ضدّ فاطمیان، به پیروی از ابن‌رزام، تأسیس نهضت اسماعیلی را در نیمهٔ قرن سوّم هجری به **عبداللّه بن میمون قداح** نسبت می‌دهند، و او را مردی زیرک و «مشعبد» می‌شمارند که می‌خواسته است با استفاده از احترامی که مردمان برای خاندان پیغمبر قائل بوده‌اند، قدرت به دست آورد، و دولتی بنیاد نهد. مورّخی که نظام‌الملک در نقل این روایت از او پیروی می‌کند، با ذکر نام عبداللّه بن میمون به عنوان کسی که مستقیماً خلف را به امر دعوت برگماشته است، به طور ضمنی به ما می‌نمایاند که دورهٔ دعوت خلف را باید در نیمهٔ قرن سوم هجری قرار داد.

نتیجتاً چون **ابوحاتم رازی**، داعی پنجم، در حدود ۳۰۰ هجری امر دعوت را عهده‌دار می‌شود، پس باید خلف خیلی پیشتر از آن به ری رفته باشد.

دستورهایی که تصوّر می‌شود عبداللّه بن میمون به خلف داده است، خود متضمّن معانی بسیار است: «تو به جانب ری رو، که در ری و آبه و قم وکاشان و ولایت طبرستان و مازندران همه رافضی‌اند، و دعوت به شیعت کنند، و ایشان دعوت تو را اجابت کنند».[۱]

---

۱. قم از مراکز تشیّع در ایران بوده است؛ رک:

A. Mez, *Die Renaissance des Islam,* pp.56-7; Scharz, *Iran im Mittelalter nach*

خلف به ری رفت، و در ناحیهٔ پشاپویه، در دهی به نام کلین، اقامت گزید. اصطخری نام این ناحیه را جزء اعمال ری ذکر کرده است (مسالک و الممالک، ص ۲۰۹ = معجم البلدان یاقوت، جلد دوم، ص ۸۹٤). حمدالله مستوفی نیز از آن به عنوان یکی از نواحی چهارگانهٔ ری یاد کرده است (نزهت القلوب، ص ٥٤). این نام تا امروز هم باقی مانده است: ناحیهٔ واقع در جنوب منطقهٔ متّصل به جنوب تهران (غار)، فشاپویه یا فشاویه نامیده می‌شود.[1] ده کلین نیز در آن ناحیه تا این زمان باقی است.[2] از میان مؤلّفان

---

arabischen Geographen, pp.560-1; B. Spuler, *Iran in Frühishamischer Zeit*, p.I79.
بنابرآنچه یاقوت آورده است (جلد دوم، ص ۹۰۱. نیز رک: کتاب شوارتس ص ۸ـ۷۵۷ و کتاب مایلز که نامش در زیر خواهد آمد، ص ۱۳۱) ری تا سال ۲۷۵ هق از مراکز اهل سنّت بود. در این سال مردی به نام احمد بن حسن مردانی [که در جای دیگر اطلاعی از وی در دست نیست] قدرت یافت، و به پشتیبانی اهل تشیّع برخاست، و از آن زمان شیعیان در ری قدرت یافتند. دربارهٔ شیعی بودن اهل آبه رک یاقوت، جلد اوّل، ص ۵۳ و قزوینی، جلد دوم، ص ۲۸۸ . دربارهٔ شیعیان در ناحیهٔ جبال به طور کلّی نگاه کنید به کتاب شوارتس، ص ۴ـ۸۵۳. طبرستان چنان که معلوم است در نیمهٔ دوم قرن سوم هجری میدان فعالیّت امامان غیور زیدیّه، مانند حسن بن زید (۲۷۰ـ۲۵۰ هق) و برادرش محمّد بن زید (۲۸۷ـ۲۷۰ هق)، بود.

۱. شوارتس در کتاب سابق الذکر خود (ص ۷۹۸) پس از ذکر اقوال اصطخری و یاقوت گوید که «اطلاع بیشتری دربارهٔ بشاویه به دست نیامد». ضبط صحیح کلمه در المسالک و الممالک اصطخری چنان که از نسخه بدل‌ها برمی‌آید بشاویه است، و حال آنکه ضبط نام این ناحیه در سیاستنامه بشابویه است. حمدالله مستوفی آن را به صورت فشابویه ذکر کرده است. در نقشه‌ای که شتال از حومهٔ تهران کشیده به صورت فشاویه آمده، و این ضبط با متنی که همراه نقشه است کاملاً تطبیق می‌کند. رک:
A. F. Stahl, "Teheran und Umgebung", *Petermanns Mitteilungen*, 1900, pp.49-54.
در مقاله‌ای که هاتوم ـ شیندلر دربارهٔ تهران در دایرة المعارف بریتانیکا (چاپ یازدهم، ۱۹۱۱) نوشته از فشاویه به عنوان یکی از نواحی ششگانهٔ تهران نام برده شده است، این ناحیه اکنون هم به نام فشاپویه یا فشافویه وجود دارد، و طبق فرهنگ جغرافیایی ایران، جلد اول، دهستان بخش ری است. نیز نگاه کنید به نشریّهٔ آمار عمومی ـ سرشماری سال ۱۳۳۵ ، جلد دوم تهران و حومه.
ناحیهٔ فشاپویه در حدود ۴۵ کیلومتری جنوب غربی تهران، میان رود کرج و رود شور قرار

قدیم خواجه نظام‌الملک تنها کسی است که در مورد فعلی، نام این ناحیه

دارد. صورت‌های مختلف این نام تا حدّی گمراه‌کننده است: اصطخری آن را به صورت بشاویه داده است که با صورت فشاویه که در بعضی از نقشه‌ها و توصیفات جدید آمده تطبیق می‌کند. نظام‌الملک آن را به صورت بشابویه آورده است که بیشتر با صورت جدید فشاپویه سازگار است. گفتنی است که محمّد قزوینی در ملحقات و یادداشت‌هایی که بر سیاستنامه نوشته (ص ۵۶، یادداشت شمارهٔ ۲) نام این ناحیه را که در چاپ شفر غلط آمده به صورت بشاپویه اصلاح کرده است. مینورسکی هم در مقالهٔ «تهران» در دایرة المعارف اسلام فشاویه (بشاپویه) آورده است. من همه جا پشاپویه ذکر می‌کنم.

۲. کلین به صورت کیلین در نزهت القلوب حمدالله مستوفی آمده و از روستاهای بزرگ فشابویه به شمار رفته است. این ده هنوز هم وجود دارد و در فرهنگ جغرافیایی ایران (جلد اول، ص ۱۸۳) در باب آن آمده است: «ده، جزء دهستان فشافویه، بخش مرکزی ری، شهرستان تهران، ۳۸کیلومتری جنوب غربی شهر ری، ۵کیلومتری شرق جادهٔ قم، ۵۵۵ نفر جمعیت دارد». در نشریهٔ آمار عمومی که در بالا ذکر کردیم نامش گلین فشاپویه و جمعیتش ۴۸۵ نفر ذکر شده است. این آبادی را با آبادی دیگر به همین نام که در همان حوالی است نباید اشتباه کرد. یاقوت در معجم البلدان (جلد ۵، ص ۳۳۴) از محلّی به نام کیلین نام می‌برد که نزدیک قوهذ علیا واقع است و تا ری شش فرسخ فاصله دارد. قوهذ در منزل اوّل راه ری به خوار واقع شده است و «در آنجا آب نهرهایی که به نواحی مختلف ری می‌روند توزیع می‌شود». [مراد، چنان که از روی نقشه مستفاد می‌شود جاجرود است]. بنا بر این، این کلین همان است که مقدسی هم (در ص ۴۰۰) از آن نام برده و گوید که در منزل اوّل راه زیارتی یا کاروانرو ری به خوار، یعنی راه عمدهٔ خراسان، واقع شده است. و. توماسک در توصیف این جادّه به درستی می‌گوید که «در جنوب غربی، در جانب ورامین آبادی دیگری بود، که هنوز هم باقی است، به نام کیلین». رک:

W. Tomaschek, *Zur historischen Topographie von perrien,* I (Sitzungsberichte der Kais. Akedemie der Wissenschaften in Wien, philoso-hist. KI., Cll, I), Wien, 1883, p.221.

این ده تحت عنوان گلین یا گلین خالصه در فرهنگ جغرافیایی ایران، جلد اوّل، ص ۱۹۳ آمده، و آن از دهات تابعهٔ دهستان بهنام سوخته، بخش ورامین، استان تهران در ۱۸ کیلومتری جنوب شرقی ورامین، ۲ کیلومتری جنوب جادهٔ خراسان است، و ۵۰۱ نفر جمعیت دارد. گمان می‌رود که مراد از کلین ورامین که در نشریهٔ آمار بلافاصله بعد از کلین فشاپویه آمده و ۴۲۳ نفر جمعیت دارد همین باشد. جای تعجّب اینجاست که فرهنگ ستاد این نام را با حرف گ و نشریهٔ آمار با حرف ک نوشته است. نام این هر دو ده در نقشه‌هایی که از این نواحی ترسیم شده به املاءهای مختلف آمده است.

را ذکر کرده است، اگرچه به احتمال قوی، ده کلین ناحیهٔ پشاپویه موطن فقیه و متألهٔ بزرگ شیعی کلینی[۱] بوده که در ۳۲۸ هـ ق (= ۹۳۹ ب م) وفات یافته است، و بنا بر این ایّام جوانیش مقارن آغاز تبلیغات اسماعیلیان در شمال غربی ایران، و مرکزیت آن در کلین، بوده است.

نظام‌الملک از تعلیم و دعوت خلف در اینجا مطالبی نقل می‌کند، که در باب صحت آنها به درستی چیزی نمی‌توان گفت. به گفتهٔ نظام‌الملک خلف به پیروان خود می‌گفت [که آنچه وی بدانها تعلیم می‌دهد] «مذهب اهل بیت است؛ و پنهان داشتنی است تا مهدی پدید اید، و بیرون آمدن او نزدیک است، آنگه آشکارا شود؛ و اکنون باید آموختن تا چون او را ببینید از این مذهب بی‌خبر نباشید».[۲]

فعالیّت‌های خلف برملا شد (مطابق روایت ما روزی مهتر ده برحسب تصادف سخنان خلف را که در مسجد ویرانهٔ متروکی تعلیم مذهب خویش می‌کرد شنید). خلف از آن ده گریخت، و به ری رفت، و در آنجا وفات یافت. نام وی به عنوان مؤسس نهضت اسماعیلیّه در آن ولایت باقی ماند، و اسماعیلیان آنجا نیز به نام او به «**خلیفه**» شهرت یافتند.

پس از خلف پسر او **احمد** به جای پدر نیشست. در میان متابعان احمد، مهمّ‌تر از همه، مردی بود به نام **غیاث**[۳]، که از ده کلین بود، و در ادب دست

---

۱. در اینجا جای آن نیست که دربارهٔ قرآآت مختلفی که از نام وی به عمل آمده بحث کنیم زیرا به صورت‌های کلینی، کُلَینی، کِلینی، کُلنی خوانده شده است. رجوع کنید به ابن‌اثیر، جلد بیستم، ص ۲۷۳؛ تاج العروس، جلد نهم، ص ۳۲۲. صورت کُلینی و کُلِنی موثّق‌تر به نظر می‌رسد.

۲. این امر با روایت ابن‌رزام که به نظر من با واقعیّات تاریخی تطبیق دارد، سازگار است، ابن‌رزام می‌گوید که داعیان نخستین اسماعیلی بیشتر رجعت قریب الوقوع محمّد بن اسماعیل را به عنوان مهدی موعود تبلیغ می‌کردند نه ادامهٔ امامان ذریهٔ او را. نیز بنگرید به صفحات بعدی این مقاله.

۳. ماسینیون در کتاب الحلّاج، پاریس، ۱۹۲۲م، بخش اوّل، ص ۸۰ـ۷۷ میان شخص غیاث و منصور الحلاج وجه مشابهت‌هایی یافته است، ولی خوشبختانه خود می‌گوید که این

داشت.[۱] «این غیاث اصول مذهب ایشان را به آیات قران و اخبار رسول [صلی‌اللّه علیه و سلم]، و امثال عرب،و ادبیات و حکایات بیاراست، و کتابی تألیف کرد، نام آن کتاب البیان نهاد، و در وی معنی نماز و روزه و طهارت و زکوة و لفظهای شرعی بر طریق لغت[۲] یادکرد [تا اهل سنت در نیابند]».[۳] از این توصیف چنین مستفاد می‌شود که کتاب مذکور فرهنگ اصطلاحات دینی بوده، و طبیعتاً در آن آیات قرآنی و احادیث، و شواهد و امثله از ادبیات قدیم عرب، نظماً و نثراً، فراوان آمده بوده است؛ ضمناً در اینجا انسان به یاد کتاب الزینه تألیف ابوحاتم رازی[۴] می‌افتد که توصیف بالا به عینه دربارهٔ آن صدق می‌کند. نیز هر دو کتاب صبغهٔ باطنی داشته‌اند: یعنی از استنادات و وجوه مذهب اسماعیلی به خصوص خالی بوده‌اند، و این تا بدان درجه بوده است که اهل‌سنّت نمی‌توانسته‌اند دریابند که مؤلّفان کتب اسماعیلی مذهب هستند. غیاث با اهل‌سنّت مناظره هم می‌کرد، و شهرت وی، در این باب، به قم و کاشان رسید، و از آن شهرها مردم روی بدو آوردند. امّا مردی که عبداللّه زعفرانی نامیده شده، اهالی ری را علیه او برانگیخت، و اسماعیلیان را متفرّق ساخت. تصوّر می‌کنم مراد از این عبداللّه زعفرانی همان زعفرانی فقیه و متأله معروف باشد که مؤسس فرقهٔ زعفرانیّه، از فروع مذهب نجاریّه، است که پیروان او به خصوص در ری قدرت داشته‌اند.[۵]

مشابهات چندان چشم مرا نگرفت، و از روی آنها نمی‌شود غیاث را با حلاج عینیّت داد». واقعاً هم همین‌طور است.

۱. در متن سیاستنامه: ما از مؤلّف پیروی کردیم / مترجم.

۲. در متن سیاستنامه نیست. مؤلّف خود افزوده است / مترجم.

۳. در چاپ شفر بر طریق لغت، در چاپ خلخالی بلغت.

۴. کتاب الزینة را تا آنجا که من می‌دانم حسین الهمدانی چاپ کرده است؛ من جلدهای اوّل و دوّم آنها (چاپ قاهره ۸ــ۱۹۵۷م) دیده‌ام.

۵. از فرقهٔ زعفرانیه عبدالقاهر بغدادی (الفرق چاپ محمّد بدر، ص ۱۹۷) و عبدالکریم

غیاث ناچار بگریخت و به خراسان رفت؛ در مروروود با **امیرحسین بن علی مروروودی** آشنا شد، و او را به مذهب اسماعیلی دعوت کرد، و اجابت یافت. و این «امیرحسین مسلّط بود در خراسان، خاصه در طالقان و میمنه و پاریاب و غرجستان و غور. چون در این مذهب آمد خلقی را از این نواحی در [آن] مذهب آورد». حسین بن علی مروروودی از رجال معروف تاریخ این دوره است. وی نقش مهمّی در تاریخ دعوت اسماعیلی در خراسان داشت، از این رو ، در باب وی در قسمت دوم این مقاله گفتگو خواهیم کرد، و مطالبی را که مورّخان دربارهٔ او آورده‌اند مورد بحث قرار خواهیم داد.

غیاث بعد از آنکه یکی را به خلافت خود در مروروود معین کرد، به ری بازگشت در اینجا نیز مردی از اهل پشاپویه را، که **ابوحاتم** نام داشت، خلیفهٔ خویش کرد. و این ابوحاتم ــ چون خود غیاث ــ «شعر تازی و حدیث... نیک دانستی.» و البتّه این ابوحاتم همان **ابوحاتم رازی** معروف است که یکی از بزرگ‌ترین رجال کیش اسماعیلی به شمار می‌رود. در اینجا، چنان که می‌بینیم از مردم پشاپویه دانسته شده است، و حال آنکه در مأخذ دیگر **ورسنانی** خوانده شده: احتمال می‌رود که در زمان ورود او ده

شهرستانی (الملل، ص ۶۲) نام برده‌اند. مقدسی دربارهٔ آنها می‌نویسد (ص ۳۹۵، نیز رجوع کنید به صفحهٔ ۳۸):

«امّا بالری فالغلبة للحنیفیین و هم نجاریة الارساتیق القصبة فإنهم زعفرانیة یقفون فی خلق القرآن و سمعت بعض دعاة الصاحب یقول قدلان لی أهل السواد فی کل شیء إلا فی خلق القرآن و رأیت أبا عبدالله بن الزعفرانی قد عدل عن مذهب آبائه إلی مذهب النجار و بترأ منه أهل الرساتیق». ابن‌تغری بردی در کتاب النجوم الزاهره ذیل سال ۳۱۳ داستانی از زندگی زعفرانی نقل می‌کند. (چاپ قاهره، ص ۲۱۴ از جلد دوم). ذهبی نیز در تذکرة الحنفاء (چاپ حیدرآباد، جلد دوم، ص ۲۷۰ به نقل ازگولدتسیهر) داستان دیگری در باب او آورده است. ماسینیون در کتاب الحلاج، ص ۷۹، تاریخ وفات زعفرانی را سال ۳۱۹ هـ. ق می‌دهد، و گوید وی در کشتن عبدالرحمن رازی صوفی دست داشته است. از اینجا معلوم می‌شود که زعفرانی با همه نوع بدعتی مخالفت می‌کرده است.

ناحیهٔ پشاپویه ورسنان نام داشته است.[۱]

اهل‌سنّت [چون خبر یافتند که غیاث بازآمده است] «طلبش می‌کردند تا بکشند». نظام‌الملک می‌گوید از سوی دیگر غیاث هنگامی که «هنوز به خراسان نشده بود» وعده داده بود که به فلان وقت مهدی بیرون خواهد آمد، و چون وعدهٔ او راست نیامد شور و حرارت پیروانش فرو نشست. غیاث دل شکسته گشت، «بگریخت و کس او را نیافت» (به درستی نمی‌توان گفت که معنای واقعی این سخن چیست).

اسماعیلیان ری یکی از نوادگان خلف را به ریاست خود برگزیدند، ولی دیری نگذشت که او وفات یافت، و مردی را به نام ابوجعفر کبیر خلیفهٔ خود کرد (در نسخهٔ دیگری از سیاستنامه چنین است: «پسر خویش را خلیفه کرد، نام او ابوجعفر کبیر»). و چون این ابوجعفر به مالیخولیا دچار

---

۱. ورسنان و ورسنین (و از اینجا معلوم می‌شود که تلفظ اصلی کلمه ورسنین با یاء مجهول بوده است) بنابر **معجم البلدان** یاقوت و ترکستان بارتولد نام یکی از محلّات سمرقند بوده است. ولی گمان نمی‌رود در اینجا مراد آن باشد. از طرف دیگر به درستی نمی‌توان گفت که آیا ورسنانی می‌تواند نسبت به وزینن، ناحیه‌ای در نزدیکی ری باشد یا نه (یاقوت، جلد ۴، ص ۹۲۱؛ شوارتس، ص ۷۹۴) زیرا مدرکی که موقع و محل دقیق آن را نشان دهد در دست نیست. ابوحاتم را به نسبتهای دیگر نیز یاد کرده‌اند. مثلاً عبدالجبار الهمذانی او را الکلای خوانده است که به احتمال قوی یا الکلائی است (یاقوت، جلد ۴، ص ۲۹۳) یا الکلابی منسوب به کلاب از قبایل عرب است. خود ابوحاتم در **کتاب الزینه** (ج ۱، ص ۶۴) می‌گوید که زبان مادریش فارسی بوده است و از اینجا معلوم می‌گردد که نسبت عربی ساختن برای او دور از واقعیّت است. ابن‌حجر عسقلانی در **لسان المیزان** به وی نسبت **الورسامی** می‌دهد (که ظاهراً صورت دیگری از ورسنانی است) همچنین او را **لیثی** یاد می‌کندکه منسوب به قبیله لیث از قبایل عرب است. حلّ این شکل به طور قطع و یقین غیرممکن است. در **دایرة المعارف اسلامی**، چاپ دوم، من تحت ابوحاتم الرازی خلاصه‌ای از شرح زندگی او را بر اساس متونی که اینجا مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته‌اند به دست داده‌ام. برای ترجمهٔ اصول او به آن مقاله می‌توان مراجعه کرد. ضمناً در آنجا باید این اشتباه مرا که گفته‌ام ابوحاتم برای کمک به علویان به طبرستان رفت، اصلاح نمود. زیرا چنان که در تحقیق فعلی خواهیم دید وی برای اقدامات مخالف و علیه آنها بدانجا رفت.)

گشت،[۱] ابوحاتم را به نیابت خویش معین کرد. ولی وقتی بهبود یافت ابوحاتم از بازدادن ریاست بدو امتناع ورزید، و به این طریق، «ریاست از خانهٔ خلف برفت». (این مطلب نشان می‌دهد که روایت نسخه بدل سیاستنامه که ابوجعفر را پسر خلف می‌شمارد صحیح است). ابوحاتم چون «قوی حال شد» فعالیّت بسیار از خود نشان داد، و داعیان بر شهرهایی که گرد برگرد ری بود، چون طبرستان و گرگان و اصفهان، آذربایگان بپراکند. و حتّی موفّق شد که احمد بن علی، امیر ری، را به مذهب اسماعیلی درآورد.

احمد بن علی از ۳۰۷ هـ ق (= ۲۰ــ۹۱۹ ب م) تا ۳۱۱ هـق (= ۹۲٤ ب م) امارت ری داشت، و داستان اسماعیلی شدن او نخستین شرحی است که ما دربارهٔ ارتباط اسماعیلیان با امیر ری در دست داریم.

جرج مایلز می‌گوید که ری، از آغاز قرن سوم هجری (= نهم مسیحی) صحنهٔ نزاع میان فرق و سلسله‌های مختلف بوده است، و به نظر من، این گفتهٔ وی بیشتر در بارهٔ سال‌های آخر قرن سوم و آغاز قرن چهارم هجری صادق است. برای تفصیل بیشتر من به رسالهٔ عالی مایلز به نام تاریخ سکه‌شناسی ری[۲] (خاصّه از صفحهٔ ۱۳۳ ببعد)، و برای حوادث سال‌های ۳۱٤ــ۲۸۹ به تحقیقات قدیم‌ترش. دفرمری به نام یادی از خاندان ساجیان،[۳] ا. فون زامباور به نام تحقیقی در سکه‌شناسی شرقی[۴] مراجعه کرده‌ام. قبل از آغاز قرن چهارم از قرار معلوم اسماعیلیان موفق نشده بودند توجّه رجال

---

۱. در متن سیاستنامه سودا، در اینجا از مولّف پیروی شده است؛ هر چند دو لغت دارای یک معنا است / مترجم.

2. Miles, George C., *The Numismatic History of Rayy,* New York, 1938.

3. Defrémery, Ch. "Mémoire sur la famille des Sadjides", *Journal Asiatique* IVe Sér. IX, 1847.

4. E. von Zambaur, *Contribution à la numismatique orientale',* Numismatische Zeitschrift, 1904.

بزرگ را به دعوت خود جلب کنند، ولی در دورهٔ پر اغتشاش بعد از استیلای ۲۸۹ هـ ق (= ۲ـ۹۰۱ ب م) سامانیان بر ری، تا حدّی توفیق یافتند. نخستین حکمران سامانی ری منصور بن اسحاق نام داشت. وی یکی از اعضای خاندان سامانی بود، و از ۲۹۰ تا ۲۹٦ هـ ق در ری حکومت کرد.[1]

در ۲۹٦ هـق ابوجعفر محمّد بن علی صعلوک به امارت ری منصوب شد.[2] از روی سکه‌های این زمان ری چنین برمی‌آید که در ۳۰۳ هـق ری دوباره تحت استیلای دستگاه خلافت مرکزی عبّاسیان درآمده بوده است. بعد از آن، در ۳۰٤ در زمان حکومت محمّد بن علی، برای مدت کوتاهی ری به تصرّف یوسف بن ابی الساج درآمد. در سال ۳۰۵ یا ۳۰٦ هـق یوسف بن ابی الساج لشکریان خلیفه را به سرکردگی خاقان المفلحی شکست داد، و دوباره به ری درآمد. خلیفه سردار خود مونس را به جنگ یوسف فرستاد، وی ناچار به ترک ری شد. بعد از رفتن یوسف خلیفه وصیف البکتموری را به حکومت ری منصوب کرد.[3] در سال بعد، یعنی ۳۰۷، ابوالعباس احمد بن علی برادر محمّد بن علی از قم لشکر آورد و ری را گرفت. خلیفه نحریر الصغیر (حکمران همدان) و وصیف را به مقابلهٔ او فرستاد، امّا احمد آن دو را جلو دروازهٔ ری شکست داد، زمام و حکومت

---

۱. دربارهٔ سال‌های نخستین غلبهٔ سامانی‌ها بر ری از تحقیقات مایلز می‌توان استفاده کرد. برای حکومت منصور بن اسحاق بنگرید به تاریخ گردیزی، صفحهٔ ۲۱. این منصور بن اسحاق همان کسی است که ابوبکر رازی کتاب المنصوری را به او اهداء کرده است.

۲. مایلز با آوردن دلایل مختلف بر آن است که احتمالا اشاراتی دال بر حکومت وی در ۲۹۸ هـق وجود دارد و در روی سکه‌ای از سال ۳۰۲ هـق نام او آمده است. حقیقت این است که گردیزی هم (ص ۲۲) واضحاً می‌گوید که وی در سال ۲۹۶ حاکم ری بوده است. از این رو وی را جانشین بلافصل منصور بن اسحاق باید شمرد.

۳. علی بن وحسودان، از خاندان جستانیان، در سال ۳۰۷ هـق برای مدّتی از طرف عبّاسیان حکومت ری داشت، واحتمال می‌رود که دوران حکومت وی بعد از وصیف بوده است. رک: یادداشت‌های محمّد قزوینی در جلد سوم تاریخ جهانگشا صفحهٔ ۴۰ـ۴۳۴.

شهر را به دست گرفت (بنگرید به ابن‌اثیر، جلد هشتم، ص ۷٦). نام احمد بر سکه‌هایی که در سال‌های ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰ و ۳۱۱ هق در ری ضرب شده نقش شده است (بنگرید به کتاب مایلز، شماره‌های ۱۵۲ تا ۱۵۵).

امّا از اینکه نظام‌الملک می‌گوید که ابوحاتم رازی موفق شد احمد بن علی را به کیش اسماعیلی درآورد، و ما اثری از تمایلات اسماعیلی او بر روی سکه‌هایش نمی‌بینیم، نباید تعجّب کنیم، و در صحت اصلی این خبر شکست روا داریم. منتهی باید گفتارهایی از این قبیل را که فلان امیر به کیش اسماعیلی درآمد، تا حدّی اغراق آمیز شمرد. بعضی اوقات معنای این قبیل سخنان جز آن نیست که امیر مورد بحث به شنیدن سخنان داعی اسماعیلی مایل بوده است (آنگاه این تماس ساده در نتیجهٔ شایعه‌سازی مخالفان اهمیّتی اغراق‌آمیز یافته است)؛ و یا دست بالا به مذهب اسماعیلی تمایل یافته بوده است. امّا حتّی اگر امیری، گاهی کم و بیش از صمیم قلب اسماعیلی می‌شد، هنوز خیلی راه بود که علناً به طرفداری از نهضت اسماعیلی قیام کند. به هرحال در مورد فعلی به هیچ وجه نمی‌توان گفت که مراد از اسماعیلی شدن احمد بن علی چیست.

اکنون برگردیم به بقیهٔ داستان او: در ۳۱۰ هـ ق یوسف بن ابی الساج در بغداد از زندان آزاد شد، و خلیفه حکومت ری و ولایات اطراف آن را به وی سپرد؛ یوسف در جمادی‌الثانی سال ۳۱۰ رهسپار آذربایجان شد. در اواخر ماه ذیعقدهٔ سال ۳۱۱ به ری تاخت، احمد بن علی را شکست داد، و کشت، و سرش را به بغداد فرستاد. در ذیحجهٔ سال ۳۱۱ فاتحانه وارد شهر شد. (بنگرید به ابن‌اثیر، جلد هشتم صفحهٔ ۱۰۰ـ۹۹، ۱۰۵، و کتاب مایلز صفحات ٤۰ـ۱۳۹). در سال ۳۱۲ یوسف بن ابی الساج ری را به صوب همدان ترک گفت، و غلام خویش مفلح را به جای خود گذاشت. مفلح در غیاب خداوند خویش مایهٔ رنجش خاطر اهالی را فراهم آورد، و در نتیجه، مجبور به ترک ری و پیوستن به یوسف گردید (بنگرید

به کتاب مایلز، ص ١٤٢). در سال ٣١٣ یا ٣١٤ هـ ق ری دیگر بار تحت ادارهٔ سامانیان قرار گرفت. بعد از آن، از ٣١٤ تا ٣١٦ ری در دست محمّد بن علی، حاکم سابق آن ولایت، بود. در ٣١٦ محمّد بن علی بیمار گشت، و به طلب حسن بن قاسم داعی، امام علویان که در طبرستان حکومت داشت، و سردارش ماکان بن کاکی فرستاد که بیایند و حکومت ری را به دست گیرند؛ آنگاه خود به دامغان رفت و در آنجا درگذشت. در این میان اسفار بن شیرویهٔ دیلمی طبرستان را گرفت، و در جنگی که اندک زمانی بعد میان او و حسن بن قاسم داعی درگرفت علویان شکست خوردند و حسن بن قاسم کشته شد. بعد از آن اسفار ری را تصرّف کرد، و آن را ضمیمهٔ قلمرو حکومت خود که طبرستان، گرگان، قزوین، زنجان، ابهر، قم و کرج را شامل می‌شد، نمود، و خود را تابع و متحد سامانیان خواند. ولی در همان سال از مرداویج دیلمی شکست یافت و کشته شد، و مرداویج به سوی ری پیش رفت، و آن را تصرف کرد. (بنگرید به کتاب مایلز صفحات ٦ـ١٤٣). من تاریخ ری را مخصوصاً تا اندک زمانی بعد از حکمرانی احمد بن علی بسط دادم، زیرا در فهم وقایع دیگری که در شرح احوال و اقدامات ابوحاتم رازی، پیش می‌آید به ما کمک می‌کند. مطلبی که در سیاستنامه بلافاصله بعد از ذکر «اسماعیلی شدن» احمد بن علی آمده است با همهٔ تفصیلی که دارد روشن نیست. خواجه نظام‌الملک می‌گوید که «دیلمان بر علویان طبرستان خروج کردند» و براهین و حجّت‌های آنان را علیه شیعیگری علویان ذکر می‌کند، که می‌توان آن را به شرح زیر آورد. شما شیعیان می‌گویید که مذهب شما مذهب واقعی است، امّا اهل سنّت ــ در متن سیاستنامه «مسلمانان» ــ به ما می‌نویسند که «ایشان بر بدعت‌اند». شما حجّت می‌آورید که علم متعلّق به خاندان پیغمبر است؛ امّا علم بستگی به نسبت و نژاد عالی ندارد؛ هر آنکه طلب کند به دست خواهد آورد. پیغمبر به سوی همهٔ مردم فرستاده شده است، و «او قومی را خاصّ

نکرد و قومی را عامّ تا گویند خاصّ را چنین فرمود و عامّ را چنین». امیر طبرستان شیعی بود، و علویان را یاری می‌کرد. از این‌رو، دیلمان بر او نیز عاصی شدند. مردم از علویان می‌خواستند که از بغداد و شهرهای خراسان فتوی آرند که مذهبشان «پاکیزه»، و مطابق تعلیمات پیغمبر است ــ والّا میان آنها کار با شمشیر است ــ زیرا می‌گفتند «ما مردمان کوهی و پیشه‌وریم و در شریعت راه نمی‌بریم الّا اندکی». از قضا ابوحاتم رازی در این هنگام از ری به طبرستان رفت، و به دیلمان پیوست، و سرکردهٔ دیلمان **اسفار شیرویهٔ ورداداوندی** بود [در چاپ‌های مختلف سیاستنامه این نام به صُوَر مختلف آمده است: در یک چاپ **شروین بن ورداوندی**، و در چاپ دیگر **سرشیر** آمده است امّا چنان‌که خواهیم داد صحیح آن است که ما نوشته‌ایم].[1] ابوحاتم به او ملحق شد، و به بدگویی از علویان پرداخت، و تقریر می‌کرد که «ایشان بی‌اعتقاد و بدمذهب باشند». و می‌گفت به زودی امامی، که وی تعلیم مذهب او می‌کند، در طبرستان بیرون آید. در ایّام اسفار بن شیرویه[2] و ایّام مرداویج «دیلمان و گیلان از باران [مذهب زیدیّه] بگریختند و در ناودان [مذهب اسماعیلی] افتادند». امّا چون مدّتی که برای بیرون آمدن امام وعده داده بود بگذشت، و امام ظهور نکرد مردم «به یک بار از او برگردیدند و به محبّت اهل‌بیت رسول (ص) شدند». و چون قصد ابوحاتم کردند تا او را بکشند، ابوحاتم بگریخت، و در ضمن گریختن وفات یافت.

اکنون اجازه بدهید اوّل به تفسیر خود روایت نظام‌الملک و سپس به مقایسهٔ آن با روایات دیگر بپردازیم. رفتن ابوحاتم رازی از ری (احتمالاً

---

۱. ضبط صحیح این نام در چاپ هیبرت دارک شیروی ابن ورداوندی است [ص ۲۶۶] / مترجم.

۲. این عبارت فقط در یکی از چاپ‌های **سیاستنامه** آمده است، و در آنجا نیز به صورت مغشوش و محرف «در ایام سرشیرو» است / مترجم.

بعد از مرگ حامی او احمد بن علی در ۳۱۱ هـ ق) و آمدنش به طبرستان کاملاً صحیح و معقول است. مراد از علویانی که دیلمیان بر آنها عاصی شده بودند بایستی سران فرقهٔ زیدیه در آن ولایت بوده باشند، مانند **حسن بن قاسم** معروف به **داعی صغیر** که به جای **اطروش** (ملقّب به **ناصر کبیر**) در ۳۰٤ هـ ق (= ۹۱۷ ب م) ریاست زیدیان را به دست گرفته بود، و یا پسران ناصر (ابوالحسین و ابوالقاسم) یا عمزادگان آنها ابوعلی و ابوجعفر که ابتدا در خدمت حسن بن قاسم داعی صغیر بودند، و بعداً به مخالفت با او برخاستند. اگر تفسیری که من در زیر می‌آورم صحیح باشد، در این صورت، مراد از رئیس علویان همان داعی صغیر خواهد بود. به درستی نمی‌توان گفت مراد از امیر طبرستان، که از پیروان علویان بوده است، کیست. ممکن است وی شروین بن رستم از **آل باوند** یا شهریاری از خاندان **پادوسپان** بوده باشد. امّا سردار دیلمان که خواجه نظام‌الملک می‌گوید ابوحاتم در طبرستان به وی پیوست، و نامش در چاپ‌های سیاستنامه به تفاوت شروین بن ورداوندی یا سرشیر بن ورداوندی آمده است، به نظر من می‌توان ثابت کرد که صورت صحیح نام او **اسفار بن شیرویهٔ ورداوندی** می‌باشد.[1] کلید حلّ این معمّا در قطعه خبری است که دربارهٔ اسفار بن شیرویه داریم، و به موجب آن وی از خاندان **ورداداوند** است که زادگاه آنها شهر لاریجان بوده است.[2] این خبر عینیّت امیر مورد

۱. چنان که در پانویس پیش هم ذکر کردیم در متن سیاستنامه مصحَّح هیوبرت دارک این نام شیروی بن ورداوندی است، و از این رو، قسمتی از مطلب خود به خود ثابت است / مترجم.

۲. رجوع کنید به حمزهٔ اصفهانی، تاریخ سني ملوك الارض، ص ۲۴۱ (چاپ گوتوالد) آنجا که دربارهٔ اسفار گوید: «چون حکومت طبرستان از علویان به دیلیمیان رسید به دست دودمان ورداداوندان افتاد (وند پسوندی که در زبان دیلمی با آن نسبت خانوادگی ساخته می‌شود و ان علامت جمع است): حکمران آنها اسفار بن شیرویه بود. خاندان ورداداوندان مدّتی قدرت را در دست داشتند سپس جیل [یعنی مرداویج جیلی] جای آنها را گرفتند. نیز

بحث را که من قبلاً نامش را به صورت اسفار شیرویهٔ وردادوندی ضبط کردم با اسفار بن شیرویهٔ تواریخ مدلل می‌سازد، ولی به جهت حک و اصلاحی که من در نام مذکور در سیاستنامه روا داشته‌ام در خور تأمّل است. ملاحظه بفرمائید برای عینیّت دادن این دو شخص شروین بن ورداوندی را باید <اسفار> شیرویهٔ ورداد <دا> وندی و سرشیررا <ا> سر <ؤ> ارشیر <ویهٔ ورداداوندی> خواند. معذالک با اینکه روایت سیاستنامه بذاته معقول و صحیح می‌نماید ولی مطالبی که در آن آمده است در مآخذ دیگر یافت نمی‌شود. من گمان می‌برم که گفتار خواجه نظام‌الملک اشاره به جنگ میان اسفار بن شیرویه و داعی صغیر و سردارش ماکان باشد.[۱]

روایات دیگر نیز عینیّت شروین بن ورداوندی را با اسفار بن شیرویه

بنگرید به کتاب رابینو تحت عنوان مازندران و استرآباد، چاپ لندن، ۱۹۲۸م، ص ۴۱، که گوید: «اسفار بن شیرویه از مردم لاریجان بود و به خاندان ورداوند نسبت می‌رسانید.» گفتار رابینو نقل از ظهیرالدّین مرعشی در تاریخ طبرستان و رویان و مازندران (چاپ درن، ص ۳۱۳). در کتاب اخیر اسفار با نسبت لاریجی ذکر شده است ولی نام خاندان او ذکر نشده است. از قرار معلوم رابینو هم نسبت خاندانی اسفار را از قول حمزه آورده است.

۱. آنچه در زیر می‌آوریم خلاصه‌ای است از ابتدای کار اسفار به نقل از ترجمهٔ ملخص ادوار براون (ص ۲۱۰ ـ ۲۰۹) از تاریخ طبرستان ابن‌اسفندیار: ابوالحسین و ابوالقاسم، پسران ناصر، بر داعی صغیر خروج کردند و با عدّه‌ای از امرا از جمله ماکان کاکی و اسفار بن شیرویه هم‌دست شدند. داعی صغیر با اسپهبد رستم بن شروین به جنگ آنها رفت (۳۱۱ هـ. ق / ۹۲۳م). ابوالحسین در سال ۳۱۱ و ابوالقاسم در ۳۱۲ درگذشتند. مردم جیلان و دیلم با برادرزادهٔ ابوالقاسم، ابوعلی، بیعت کردند؛ اسفار نیز که بر ماکان کاکی خروج کرده بود بدو پیوست و در شاهراه‌های آن ولایت به غارت و چپاول پرداخت. دیری نگذشت که ابوعلی بر اثر سقوط از اسب درگذشت، و برادرش ابوجعفر جانشین او شد. اسفار به جرجان بازگشت و پیمان خود را با ابوجعفر به هم زد. در سال ۳۱۴ و ۳۱۵ یک سلسله جنگ‌هایی میان اسفار و ماکان درگرفت. ماکان در این هنگام سپهسالار داعی صغیر بود. نتیجه جنگ‌های ماکان و اسفار تصرّف ری ابتدا توسط ماکان و داعی صغیر، و سپس توسط اسفار بود (ما به این حوادث اشاره کردیم). گفتار نظام‌الملک بیشتر با جنگ اسفار و ماکان در سال ۳۱۴ و ۳۱۵ وفق می‌دهد.

تأیید می‌کنند، چه همه از رابطهٔ ابوحاتم رازی با اسفار سخن می‌گویند. **عبدالقاهر بغدادی** می‌نویسد که ابوحاتم «به دیلمستان آمد، و گروهی از دیلمیان آیین وی بپذیرفتند که یکی از ایشان اسفار بن شیرویه بود». مقریزی از ابوحاتم رازی نامی نمی‌برد، ولی وقتی می‌گوید «و مال الیهم (یعنی قرمطیان) قوم من الدیلم و غیرهم و کان منهم اسفار» اشاره به داستان او می‌کند. مقریزی سپس می‌افزاید: «فلما قتل مرداویج اسفار عظمت شرکة القرامطه فی ایامه بالری و اخذوا یقتلون الناس غیلة». و بالاخره رشیدالدّین فضل‌اللّه می‌نویسد: «و او از دیالمه بعضی را دعوت آورد [بدون تردید مراد اسفار است]، و مرداویج گیلی [1] او را اجابت کرد». ما از جزییات روابط ابوحاتم و اسفار آگاه نیستیم. جالب توجّه آن است که **محمّد بن حسن دیلمی**، صاحب قواعد عقائد آل‌محمّد از یک نفر داعی به اسم ابوعلی (که در جای دیگر از وی اطلاعی نداریم) نام می‌برد که در گرگان اسفار را به مذهب اسماعیلی درآورده شاید وی، از داعیان زیردست ابوحاتم بوده است.[2] ضمناً در این مورد نیز چون موارد دیگر به درستی نمی‌توان دانست که مراد از «اسماعیلی شدن» اسفار چیست.[3]

وقتی مرداویج به اسفار غلبه یافت، ابوحاتم کماکان مورد توجّه و عنایت بود. در نتیجه، اگر ما قول حمیدالدّین کرمانی، نویسندهٔ اسماعیلی

---

۱. در متن جامع التواریخ، قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان و داعیان و رفیقان، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه و محمّد مدرسی زنجانی، به جای گیلی کیای آمده است (صفحه ۱۲)، ما به پیروی از آنچه نویسندهٔ مقاله آورده، به جای آن گیلی (جیلی) آوردیم / مترجم.

۲. چنان که در پانویس قبل گذشت اسفار مدتی در گرگان (جرجان) بوده است.

۳. مسعودی، البتّه بدون تردید از روی غرض، می‌گوید که اسفار «و کان لا یدین بملة الاسلام» (مسلمان نبود) و سپس داستانی بازمی‌گوید که در قزوین وی مؤذنی که مردم را به نماز دعوت می‌کرد از روی منارهٔ مسجد به پایین انداخت. رجوع کنید به مروج الذهب بخش نهم، ص ۸ و ۱۰.

اواخر این قرن را صحیح بدانیم، مجادلهٔ معروف میان ابوحاتم رازی و ابوبکر محمّد بن زکریای رازی، پزشک و فیلسوف مشهور (که خود ابوحاتم شرح آن را در کتاب اعلام النبوة آورده است)، بایستی در حضور مرداویج در ری صورت گرفته باشد.[1] ولی در این موارد بعضی اشکالات تاریخی در میان است. درست است که تاریخ وفات محمّد بن زکریای رازی محقّق نیست، و سال درگذشت او را بعضی از نویسندگان سال ۳۲۰ ه‍. ق (= ۳ـ۹۳۲ ب م) ذکر کرده‌اند، که بازمان مرداویج مطابقت دارد، ولی از سوی دیگر مأخذ قابل اعتماد دیگر زمان درگذشت رازی را اندکی زودتر، یعنی سال ۳۱۳ ه‍. ق (= ۹۲۵ ب م) یا ۳۳۱۱ ه‍. ق (= ۲٤ـ۹۲۳ ب م) ذکر می‌کنند، و اگر این تواریخ صحیح باشد در این صورت امیری که مجادله در حضور او به وقوع پیوسته است نمی‌تواند مرداویج باشد، بلکه باید یکی از حکام سابق ری، مثلاً شاید احمد بن علی، باشد.[2] در اینجا

---

۱. بنگرید به رسائل الفلسفیة لابی‌بکر الرازی، به اهتمام پول کراوس، صفحهٔ ۲۹۱ و پس از آن. گفتار حمید الدّین که گوید این مناظره در زمان مرداویج و در حضور او صورت گرفته است به نقل از گفتهٔ کراوس در کتاب فوق الذکر است.

۲. بنگرید به مقالهٔ «رازی» در دایرة المعارف اسلام. بیرونی که از موثّق‌ترین منابع در باب رازی است تاریخ وفات او را ۵ شعبان ۳۱۳ می‌داند. رازی بعضی از تألیفات خود را به حکّام مختلف ری اهدا کرده است. کتاب المنصوری او چنان که از عنوانش هم هویدا است به منصور بن اسحاق حکمران ۲۹۶ ـ ۲۹۰ ری اتحاف شده است. کتابی فلسفی به یوسف بن ابی الساج اهدا کرده است (بنگرید به ابن ابی اصیبعه، ص ۳۲۰ سطر آخر). کتابی دربارهٔ شمس به نام علی بن و هسودان نوشته است. دو رساله به نام احمد بن علی اتحاف شده: یکی در بارهٔ اغذیه و یکی درباره مسائل جزئیهٔ پزشکی (رک: ابن ابی اصیبعه، ص ۳۲۰ و ۳۲۱، و فهرست نسخ خطی عربی در اسکوریال، جلد دوم، ص ۴۳). در اینجا مطلبی را از کتاب الامتاع و الموانسة ابوحیان توحیدی نقل می‌کنیم، زیرا ممکن است به مسئلهٔ رابطه داشتن مرداویج با اسماعیلیان بستگی داشته باشد: «همین مطلب (یعنی آشتی دادن میان فلسفه و دین) مورد توجّه ابوتمام نیشابوری از پیروان فرقهٔ شیعه (= اسماعیلی ؟ شاید هم بشود آن را سبعیّه خواند به معنای هفت امامی) بود. ابوتمام برای کومک، و برای آنکه بتواند آنچه را که می‌خواهد در باب این مطلب به زبان آورد به مطرف بن محمّد، وزیر

باید بیفزاییم که در قسمت اخیر زندگی مرداویج هنگامی که وی درصدد لشکر کشیدن به بغداد و استقرار استیلای خود بر دستگاه خلافت بود، شایعاتی وجود داشت که وی را به همکاری با قرمطیان بحرین متّهم می‌ساخت (مثلاً نگاه کنید به: اخبار الراضی و المتقی، تألیف صولی، چاپ هیورث دون، صفحهٔ ۲۰): «شایع بود که وی قصد برانداختن مملکت اسلام و تاختن به بغداد دارد، و با حکمران بحرین همساز است، و هر دو مطابق طرح مشترکی عمل می‌کنند». معهذا حتّی بنا به روایت ما به دنبال ارتباط و پیوستگیش در آغاز با اسماعیلیان چنان‌که به زودی خواهیم دید، در آخر کار به تعقیب و آزار و سیاست سبعانهٔ آن فرقه دست زد. و بالاخره باید این واقعیّت را به خاطر داشت ـ مبادا مایهٔ حیرت و تعجّب خواننده شود ـ که بر سکه‌های مرداویج (۲۳ـ۳۱۷ هـ ق) نام وی همراه نام نصر بن احمد سامانی و خلفای عبّاسی، و یا تنها همراه نام خلفای عبّاسی (به ترتیب مقتدر و راضی)، نقش شده است؛ [بنگرید به .Miles, nos] (161-4 در دنبالهٔ گفتار مقریزی که سابقاً نقل کردیم مطالب باارزشی مندرج است: «بعد از آن مرداویج برای جنگ با نصر بن احمد سامانی به گرگان رفت؛ و بر آنها [اسماعیلیان] خشم گرفت، و بسیاری از آنها را، حتّی زنها و بچه‌هایشان را، کشت، و کسی از آنها باقی نگذاشت. یکی از آنها [به احتمال بسیار قوی اشاره به ابوحاتم رازی است] به نزد مفلح، غلام ابن ابی الساج گریخت، و وی را به کیش اسماعیلی دعوت کرد، و ابن ابی الساج بعد از آنکه به سخنان او گوش فرا داد بدان آیین گروید». مرداویج چندبار به گرگان لشکر کشیده است، ولی به احتمال قوی اینجا

مرداویج جیلی متوسل شد. ولی از این کار جز حقارت و سرزنش نصیبی نیافت، و در خانهٔ خود اختفا گزید». متأسفانه غرض گفتار ابوحیان به درستی روشن نیست. (دربارهٔ مطرف بن احمد رجوع کنید به تاریخ ابن‌اثیر، جلد هشتم، ص ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۹۶. مطرف در ۳۲۱ هـ. ق درگذشته است. نیز بنگرید به ابن‌اسفندیار، ص ۲۱۲، ۲۱۷).

مراد لشکرکشی سال ۳۲۱ هـ. ق (= ٤ ــ ۹۳۳ ب م) می‌باشد که وی بر ضدّ سامانیان انجام داد.[1] تعقیب و آزار شدن اسماعیلیان به وسیلهٔ مرداویج در سخن مبهم خواجه نظام‌الملک که گوید پیروان ابوحاتم بیدار شدند و از او برگردیدند، انعکاس یافته است، و همچنین تفصیل فرار ابوحاتم در روایت خواجه با آن قسمت از روایت مقریزی که گوید وی به نزد مفلح گریخت، سازگار به نظر می‌رسد. مفلح از سرداران پیشین یوسف بن ابی الساج بود ــ و ما در ذکر حوادث سال ۳۱۲ که نیابت یوسف را در حکومت ری به عهده داشت با وی آشنا گشتیم. هنگامی که برادرزادهٔ یوسف، نامش ابوالمسافر فتح، در ۳۱۷ هـق (= ۹۲۲ ب م) کشته شد مفلح در آذربایجان علم استقلال برافراشت.[2] وی را در ۳۱۹ هـ ق (= ۹۳۰ ب م) با دولت بیزانس (روم شرقی) درحال جنگ می‌بینیم. در ۳۲۰ هـق در اردبیل و ضرابخانه‌های آذربایجان، و در ۳۲۳ در بردعه سکه‌هایی ضرب نمود. بنابر تاریخ شروان و دربند که مینورسکی به چاپ رسانیده است (کیمبریج، ۱۹۵۸م، ص ۲۷؛ نیز به تفسیر صفحات ۱ ــ ٦۰ رجوع کنید)، در ۳۲۰ هـق مفلح از مقابل بلدویه نامی گریخت و به یزید حکمران شروان پناه برد، ولی یزید او را به دشمنانش تسلیم کرد، در ۳۲۳ هـ ق باز او را در تکاپو می‌بینیم، و معلوم می‌شود که به غلبه بر این مشکلات، که تفصیلش بر ما معلوم نیست، توفیق یافته است. ابوحاتم چون در ری گرفتار مزاحمت مرداویج شد، به نزد مفلح گریخت، و او را به آیین خود درآورد ــ و البتّه سخن اخیر را چنان‌که اکنون می‌دانیم، باید مانند «اسماعیلی شدن» دیگر امیران و بزرگان تلقّی کرد ــ روایت نظام‌الملک با این جمله خاتمه می‌پذیرد که ابوحاتم در حین گریختن بمرد. اگر فرض ما در باب

---

۱. ابن‌اثیر ذیل سال ۳۲۱ هـق در لشکرکشی دیگر نیز که اندکی بعد از فتح ری به عمل آمد و علیه ماکان کاکی جنگید (رک: ابن‌اثیر، جلد هشتم، ص ۱۴۲).

۲. عریب، ص ۱۴۵؛ دفرمری، مجلّهٔ آسیائی، شمارهٔ ۴ از سری ۱۰، ۱۸۴۷، ص ۴۳۶.

فرار وی به نزد مفلح صحیح باشد در این صورت، می‌توانیم اضافه کنیم که ابوحاتم هنگامی که در دربار مفلح می‌زیست درگذشت.

تاریخ وفات ابوحاتم رازی را تنها ابن‌حجر عسقلانی در ترجمهٔ احوالی که از وی در لسان المیزان خود آورده، ذکر کرده است، و آن سال ۳۲۲ هـ.ق است که کاملاً با مطالبی که ما تلفیق کردیم و مورد تفسیر قرار دادیم، سازگار است.

دوباره بازمی‌گردیم به روایت خواجه نظام‌الملک. بعد از مرگ ابوحاتم اسماعیلیان دچار سرگردانی شدند، و بسیاری از آنها از مذهب اسماعیلی برگشتند، تا آنکه کار دعوت بر دو کس قرار گرفت، یکی عبدالملک کوکبی، و دیگر بر اسحاق که مقیم ری بود. رشیدالدّین فضل‌اللّه که گفتارش دربارهٔ دو جانشین ابوحاتم رازی به عینه مطابق گفتهٔ خواجه نظام‌الملک است می‌افزاید که عبدالملک در گردکوه مقام داشت.[1] گردکوه، چنان‌که معروف خاطر همه است، بعد از الموت دومین قلعهٔ معتبر و بزرگی بود که در قرن دوازدهم و سیزدهم مسیحی در تصرّف اسماعیلیان بود. گردکوه درست در غرب دامغان، کرسی ولایت قومس، در حومهٔ نزدیک شهر قرار گرفته است. [برای شرح و توصیف و عکس‌های مربوط بدان بنگرید به مقالهٔ و. ایوانف به نام بعضی از قلاع اسماعیلیان در ایران، در مجلّهٔ فرهنگ اسلامی (جلد دوازدهم، شمارهٔ ٤، ١٩٣٨م، صفحات ٦ـ٣٩) وتصاویر ضمیمهٔ آن]. اگر به جملهٔ منفردی از رشیدالدّین فضل‌اللّه بتوانیم اعتماد کنیم، گردکوه حدود دویست سال پیش از برآمدن اسماعیلیان نزاری، به تصرّف یک داعی اسماعیلی درآمده بوده است.

در اینجا داستان نظام‌الملک به پایان می‌رسد، زیرا ظاهراً مأخذ مورد استفادهٔ او نیز در همین جا اتمام می‌یافته است. اکنون ما به دههٔ سوم قرن

---

۱. در خود سیاستنامه نیز قرارگاه عبدالملک ذکر شده است، در چاپ هیوبرت دارک چنین است: «و عبدالملک به گرد کوه مقام داشت.» (ص ۲۶۷) / مترجم.

چهارم هـق رسیده‌ایم، و لازم است اخباری را که تقریباً مربوط به هـمین دوره می‌شود، و تواند بود که ما را با سـران بـعدی دعـوت در ری آشـنا سازد، مورد ملاحظه قرار دهیم.

ابن‌اثیر در الفهرست از **ابویعقوب** نامی اسم می‌برد که مرتبهٔ خلافت امام داشته، و در ری مقیم بوده و داعیان موصل و بغداد تابع وی بوده‌اند. این خبر وی چنان‌که هم‌اکنون نشان خواهیم داد مربوط به حدود ۳۰ــ۳۲۰ هـق است. متأسفانه ابن‌ندیم تفصیلی در باب ابـویعقوب نـمی‌آورد ولی چون اغلب کسانی که کنیهٔ ابـویعقوب دارنـد نـامشان اسـحاق است، در حیرتم که آیا این ابویعقوب همان اسحاقی که خواجه نظام‌الملک می‌گوید مقیم ری بود نیست؟ از این گـذشته، مـقاومت در بـرابـر وسـوسهٔ یکـی دانستن این شخص بـا داعـی و نـویسندهٔ مـعروف اسـماعیلی **ابـویعقوب اسحاق سجستانی** دشوار است.[1] درست است که ما در چند دههٔ بـعد ابویعقوب سجستانی را در زمـرهٔ بـزرگان اسـماعیلی نـقاط دیگـر جـهان اسلامی، احتمالاً خراسان و یقیناً سیستان (سجستان)، می‌یابیم، ولی این امر به هیچ وجه منافی آن نیست که وی کار خود را از ریاست دعوت ری آغاز کرده، و سپس به ایالات شرقی فرستاده شده باشد.

اجازه بدهید مـطالب مـربوط را در الفـهرست (ص ۹۰ــ۱۸۹) مـورد بررسی قرار دهیم. «بنوحماد، المواصلة، و هـؤلا کـانوا اصـحاب الدعـوة بالجزیرة و ما والاها من قبل ابی‌یعقوب خلیفة الامام المقیم کـان بـالری، و قد صنفوا کتباً و اضافوها إلی عبدان فمن ذلک کتاب الحق النیر، کتاب الحق المبین، کتاب بسم اللّه الرحمن الرحیم. [کان] رجل یعرف بابن‌حمدان، و اسمه... [نامش در متن مـذکور نـیست] رأیـته بـالموصل و کـان داعـیة لمـا مـات بنوحماد، و عمل کتباً کثیره فمنها کتاب الفلسفة السابعة، کـتاب... [در مـتن

---

۱. برای شرح حال مختصر او رجوع کنید به مقالهٔ من در چـاپ دوم دایـرة المـعارف اسـلام تحت عنوان «ابویعقوب السجستانی».

جای آن خالی است]».[۱] از روی عبارتی از کتاب تثبیت دلائل النبوة سیدنا محمّد تألیف **عبدالجبار الهمدانی**، رئیس معتزله در اواخر قرن ٤ هـق (= ۱۰ ب م)، که فصلی در ردّ بر اسماعیلیّه دارد، کنیهٔ یکی از بنوحماد بر ما معلوم می‌شود. یکی از وقایعی که عبدالجبار برای بی‌اعتبار ساختن اسماعیلیان نقل می‌کند داستان **زکریای اصفهانی** است، که مردی حادثه‌جو بود، و در ۳۱۹ هـق (= ۹۳۱ ب م) بر رؤسای قرامطهٔ بحرین تسلّط یافت، ولی در عاقبت کار به قتل رسید. معنا و مفهوم واقعی این حوادث را تنها به حدس می‌توان دریافت. قرمطیان بحرین، چنان‌که در صفحات آینده مجملاً و در کتاب **آغاز دعوت اسماعیلیّه** به تفصیل خواهم گفت، با فاطمیان روابط مبهم و دو پهلو داشتند. در سال ۲۸٦ هـ ق (= ۹–۸۹۸ ب م) سران دعوت در عراق از **عبیداللّه**، پیشوای جدید نهضت و خلیفهٔ فاطمی آینده، افتراق جستند؛ زیرا وی ترتیب جدیدی جایگزین یکی از عقاید اسماعیلیان، یعنی عقیده به رجعت **محمّد بن اسماعیل** به عنوان مهدی یا قائم ساخته بود که بنابر آن، پیشوایان نهضت خود **امام** شمرده می‌شدند، و آخرین آنها (و به زعم عبیداللّه جانشینش قائم، دومین خلیفهٔ فاطمی) مهدی یا قائم به حساب می‌آمد و آمدنش نشانهٔ فرارسیدن **قیامت** بود.

در شقاق سال ۲۸٦ هـ ق، **ابوسعید جنابی** رئیس دعوت بحرین به طرفداری از سران دعوت عراق به مخالفت با قدرت مرکزی برخاست. به احتمال قوی، قرمطیان بحرین به عقیدهٔ اصلی خود که اعتقاد به رجعت محمّد بن اسماعیل باشد سخت پای‌بند بودند، و با آنکه وقتی عبیداللّه دولت فاطمیان را در شمال آفریقا تأسیس کرد، با وی از در صلح و آشتی درآمدند، ولی احتمال می‌رود او را به امامت نمی‌شناختند، بلکه رهبر و

---

۱. چون الفهرست چاپ فلوگل در اختیار مترجم نبود، مطالب منقول را از روی چاپ قاهره آوردیم.

پیشوای سیاسی خود می‌دانستند. من حدس می‌زنم که زکریا، آن حادثه‌جوی اصفهانی، ادّعا کرده بوده است که محمّد بن اسماعیل می‌باشد که اینک پس از یک قرن از اختفا بیرون آمده است، و قرمطیان بحرین نیز یک چند ادّعای او را راست پنداشته و به اوامر او گردن نهاده بوده‌اند. عبدالجبار می‌گوید که در دورهٔ حکومت زکریا قرمطیان از تمام تعلیمات و عقاید پیشین خود دست بازکشیدند، و عقاید باطنی و مخفی خویش را آشکار ساختند، ادیان و مذاهب را مذمّت گفتند، و همهٔ کتب دینی را بسوختند. زکریا را خدا شمردند. و خویشتن را یکباره به هرزگی سپردند. البتّه احتیاج به گفتن ندارد که بیشتر این اتّهامات، طبق معمول، مبتنی بر «افسانه‌های سیاه» ضدّ اسماعیلی است نه واقعیّت. امّا در هر حال، خیلی یاحتمال دارد که اثر ناچیزی از حقیقت در آن وجود داشته باشد: اندیشهٔ اسماعیلیان در باب مهدی یا قائم، تا حدّی جنبهٔ تعارض با دین اسلام داشت، زیرا وی پیامبری دانسته می‌شد که ناسخ شریعت محمّدی بود، و این برای مردمی که خود را در تحقّق بخشیدن به انتظارات دورهٔ قیامت، دورانی که با ظهور مهدی آغاز می‌شد، شریک می‌دانستند، امری معقول و منطقی بود. اکنون برگردیم بر سر مطلب: عبدالجبار می‌گوید[1] که «داعیانی چون **ابوالقاسم عیسی بن موسی، ابومسلم بن حماد موصلی، و برادرش ابوبکر،**[2] ابوحاتم بن حمدان رازی کلابی،[3] و غیر آنها، از اندوه و غصهٔ پرده برداشتن ابوطاهر از اسرار دعوت، نزدیک به مرگ

---

۱. گفتار عبدالجبار را برنارد لویس در کتاب Origins of Ismāʿīlism (چاپ کیمبریج، ۱۹۴۰م) ص ۸۷ آورده است. من قول لویس را با نسخهٔ خطی کتاب عبدالجبار که در کتابخانهٔ شهید علی پاشا، در استانبول، به شمارهٔ ۱۵۷۵ محفوظ است مقابله کرده‌ام (ورق ۱۷۷).

۲. ترجمه‌ای که لویس به این صورت «ابومسلم بن حماد الموصلی، ابوبکر، و برادرش ابوحاتم....» کرده است، غلط است.

۳. نسبت ابوحاتم مشکوک است. به یادداشت‌های قبل رجوع کنید.

افتادند».

ابوالقاسم عیسی بن موسی برادرزادهٔ عبدان و رئیس دعوت اسماعیلیّه در عراق، در ربع اوّل قرن چهارم هـق (= دهم ب م) بود (رجوع کنید به: مسعودی، التنبیه و الاشراف، ص ۳۳۸؛ عریب، ص ۱۳۷؛ اخومحسن به نقل از نویری؛ و مقریزی، اتعاظ الحنفاء، ص ۱۳۰؛ محمّد بن حسن دیلمی یمانی، قواعد العقائد آل محمّد، چاپ شتروتمان، ص ۲۱). ابومسلم بن حماد موصلی، و برادرش ابوبکر ظاهراً همان «بنوحماد» مذکور در الفهرست ابن‌ندیم هستند، از مقارنت نام آنها با حادثهٔ زکریای فارسی، می‌توان زمان آنها را که حوالی سال ۳۲۰ هـق باشد معلوم ساخت.

ابن‌ندیم در میان داعیان بغداد از مردی به نام ابوعبداللّه بن نفیس اسم می‌برد و گوید: «هذا من جلة الدعاء و کانت احضرة الیه خلاقه لابی‌یعقوب، فتنکر علیه ابویعقوب لامر بلغه، فانفذ قوماً من الاعاجم فتلوه بالغیلة فی کاره، و لم یظهرله کتاب مصنف و قتل فی سنة... [جای تاریخ خالی است]». نیز ابن‌ندیم از شخصی به نام دبیلی (منسوب به دبیل یا دوین، ناحیه‌ای در ارمنیه) که از رقیبان ابن‌نفیس بوده و بعد از وی زنده مانده است، و از حسناباذی نامی که در «ناحیة بین القصرین» در بغداد می‌زیسته،[1] و ابن‌ندیم با وی شخصاً آشنا بوده است، نام می‌برد. حسناباذی بعد از نفی بلد شیرمادی دیلمی[2] که حامی او بود،[3] به علّت گرفتاری‌هایی که برایش پیش آمد به آذربایجان رفت.

از آنجا که زمان ریاست ابن‌حماد، خلیفهٔ ابویعقوب در بغداد، را می‌توان ۳۲۰ هـق یا زمانی در همین حدود قرار داد، بنا بر این انتصاب خود ابویعقوب به مقام رئیس دعوت اسماعیلی در آنجا نمی‌بایستی خیلی

---

۱. بنگرید به کتاب لسترینج به نام بغداد در دورهٔ خلافت عباسیان، ص ۲۱۸.
۲. در متن الفهرست چاپ قاهره شیرمدی دیلمی آمده است / مترجم.
۳. از این شخص هیچ‌گونه اطلاعی به دست من نیامد.

بعد از ابوحاتم رازی بوده باشد. ما قبلاً این احتمال را دادیم که می‌توان وی را با **اسحاق** همکار **عبدالملک** یکی دانست، و اینک، اگر این احتمال پذیرفتنی نباشد باید گفت که وی اندکی بعد از دو داعی فوق الذکر روی کار آمده است.

اکنون باید از داعی‌ای نام بریم که هویّتش مشکوک است. **ابوالقاسم بستی** در کتاب کشف السرار باطنیة که یکی از تألیفات مهمّ ضدّ اسماعیلی و به قلم یکی از معتزلهٔ اواخر قرن چهارم هجری است، و در کتاب آغاز دعوت اسماعیلیّه از مآخذ من در نوشتن تاریخ فلسفهٔ اسماعیلی بوده است، از شخصی نام می‌برد که داعی ناحیهٔ جبال تا سرحدات روم بوده است. ضبط قرائت صحیح نام این داعی که **الحربای** نوشته شده است بر من معلوم نشد. وی کتابی در فارسی دربارهٔ تأویل داشته است. این اسم ممکن است یا متعلّق به یکی از داعیان پیش از ابوحاتم رازی، که نامشان در فهرست مورد بحث ما آمده است، باشد، و یا به داعی ناشناسی که بعد از ابوحاتم رازی روی کارآمده است.

بالاخره جا دارد که سخن **ابوحیان توحیدی** را از کتاب الامتاع و المؤانسة وی در بارهٔ فعالیّت‌های اسماعیلیان در شمال غربی ایران نقل کنیم. توحیدی در گفتار معروف خود در باب مؤلّفان رسالات اخوان الصفا از مباحثه‌ای ذکر می‌کند که غایت آن ردّ فلاسفه‌ای چون ابوزید بلخی، ابوتمام نیشابوری، و ابوالحسن عامری بوده است که می‌کوشیده‌اند فلسفه و شریعت را با هم آشتی دهند. در این مباحثه گفته می‌شده است که فلاسفهٔ قدیم مانند سقراط، افلاطون، ارسطو به‌هیچ‌وجه از معانی ظاهری و باطنی سخنی نمی‌گفتند، و این گونه اندیشه‌ها را مردم «هجر» (مراد قرمطیان بحرین است، هجر کرسی آنجا بوده است) پدید آوردند؛ «و نیز کسانی که در قزوین ظاهر شدند و داعیان به اطراف زمین فرستادند از این اندیشه‌ها دم زدند». چون مناظره‌ای راکه ابوحیان توحیدی نقل می‌کند در

نیمهٔ دوم قرن چهارم هجری صورت گرفته است. ما به یقین کامل نمی‌توانیم بگوییم که مطلب صریحاً اشاره به کدام دوره است آیا به دورهٔ ابوحاتم رازی، وبا حوادث نزدیک‌تر به زمان ابوحیان؟

اکنون چند صفحه‌ای هم دربارهٔ اسماعیلی شدن **آل‌مسافر**، که در حوالی نیمهٔ قرن چهارم هجری در ایالات واقع در ساحل جنوب شرقی دریای خزر حکومت داشتند، به رشته تحریر درمی‌آوریم.[۱]

محمّد مؤسس دولت آل‌مسافر ابتدا صاحب قلعهٔ **شمیران**، واقع در ناحیهٔ **طارم** بود. هنگامی که اسفار بن شیرویه مرداویج را به جنگ با محمّد گسیل داشت، به عوض جنگ با محمّد با وی از در دوستی و اتحاد درآمد، و اسفار را به قتل رسانید. در سال ۳۳۰ هـ ق (= ۹٤۱ ب م) **مرزبان** و **وهسودان**، پسران محمّد، پدر را گرفتند و زندانی کردند. **مرزبان بن محمّد** (٤٦ ــ ۳۳۰ هـ ق = ۵۷ ــ ۹٤۱ ب م) بزرگ‌ترین حکمران آل‌مسافر بود.

بعد از مرگ یوسف بن ابی الساج (۳۱٤ هـ ق = ۹۲٦ ب م)، و حکومت (۳۱۷ــ۳۲۳ هـق = ۳۰ــ۹۲۹ــ۹۳٤/۵ ب م) مفلح غلام سابق یوسف، آذربایجان صحنهٔ زد و خورد میان **دیسم بن ابراهیم** خارجی کرد[۲] و **لشکری بن مردی** گیلانی شد. لشکری در ارمنیه کشته شد، و دیسم نیز در نتیجهٔ خیانت وزیرش **ابوالقاسم علیّ بن جعفر**[۳] که به واسطهٔ داشتن مذهب

---

۱. برای تاریخ آل‌مسافر بنگرید به مقالهٔ و. مینورسکی در دایرة المعارف اسلام، و تحقیقاتی که در کتب مندرج در ذیل آن مقاله آمده است. نیز نگاه کنید به:

V. Minorsky, *Studies in Caucasian History,* London, 1953, 159-66.

۲. دربارهٔ دیسم بنگرید به تحقیق ا. ا. بایکوف

A. A. Bykov, *Epigrafika vostoka* 1955, 14-37.

۳. بنابر ابن‌حوقل (چاپ کرامرز، ص ۳۵۴) علی بن جعفر ابتدا به وسیلهٔ یوسف بن ابی الساج به ریاست استیفاء منصوب شد. ابن‌حوقل احصائیه‌ای از مالیات‌ها و عوایدی که در سال ۳۴۴ هق به وسیلهٔ علی بن جعفر برای مرزبان از امرای دست نشانده‌اش وصول کرده است به دست می‌دهد. مینورسکی در مجلّهٔ مطالعات آسیائی و آفریقائی تفسیری مشروح بر این متن نوشته است [دورهٔ ۱۵ شماره ۳، ص ۵۱۵].

اسماعیلی با مرزبان بن محمّد روابط نهانی داشت، شکست یافت. مرزبان اردبیل و تبریز را گرفت، و دیسم ناچار به تسلیم شد. مرزبان دامنهٔ قلمرو خود را در جانب شمال تا دربند بسط داد. در اینجا قصد من بیان جزئیات دورهٔ حکومت او نیست، و از این رو به همین بسنده می‌کنم که بگویم با رکن‌الدولهٔ دیلمی نیز از در نزاع درآمد، و اسیر شد (۳۳۸ هـ ق = ۹٤۹ ب م)، ولی در ۳٤۲ هـق (= ۹۵۳ ب م) از اسارت گریخت، و دوباره بر متصرّفات خود دست یافت، و بالاخره، در رمضان سال ۳٤٦ هـ ق (= دسامبر ۹۵۷ ب م) درگذشت. آنچه باقی ماند این است که در اینجا سخن ابوعلی مسکویه را در باب اسماعیلی بودن مرزبان، به عینه نقل کنیم. مسکویه می‌گوید: «وقتی علی بن جعفر، کاتب دیسم، خود را در وضعی که بیان کردیم دید به مرزبان توسل جست، و وی را به تسخیر آذربایجان تحریص کرد، و بدو وعده داد که این کار را برای وی آسان سازد، و مبلّغ هنگفتی را که خراج آن ناحیه است و طرز وصول آن را می‌داند، در اختیار مرزبان نهد، مرزبان سخن او را به سمع قبول شنید، و به او محبّت پیدا کرد، و وی را وزیر خویش گردانید. علاوه بر این، یک پیوند مذهبی نیز آن دو را به هم می‌پیوست، زیرا علی بن جعفر داعی و مبلّغ فرقهٔ باطنیّه بود، و مرزبان بن محمّد نیز همان مذهب داشت. مرزبان وزیر خود را اجازه داد که آشکارا به تبلیغ مذهب اسماعیلی پردازد، و این چیزی بود که علی بن جعفر می‌خواست». [رجوع کنید به ابن‌اثیر (جلد هشتم، ص ۹۰ـ۲۸۹) که روایت مسکویه را نقل کرده است].

از میان آل‌مسافر این تنها مرزبان نبود که علایق اسماعیلی داشت و از آنان جانبداری می‌کرد، برادرش وهسودان بن محمّد نیز چنان بود، و سکه‌ای که از وی در دست است، این امر را مدلّل می‌دارد. وقتی دو برادر پدرشان، محمّد، را زندانی کردند قلمرو حکومت او را میان خود تقسیم نمودند. در همان حال که مرزبان دامنهٔ متصرّفات خود را در آذربایجان

بسط می‌داد، وهسودان در قملرو موروثی خود طارم حکومت می‌کرد، و به احتمال قوی تابع برادرش بود. در دورهٔ اسارت مرزبان وی همچنان در طارم باقی ماند. وقتی مرزبان آزاد شد، ترتیب قدیم از نو برقرار گشت. بر سکه‌ای که در سال ۳۴۳ هـق ضرب شده نام هر دو برادر با هم نقش شده، ولی بر سکهٔ جدیدی که همان سال ضرب شده تنها نام وهسودان منقوش است. مرزبان دو بار متوالیاً وصیّت کرد؛ در وصیّت‌نامهٔ اوّل در سلسلهٔ جانشینان خود ابتدا نام پسرانش و سپس نام وهسودان را ذکر کرد، ولی در وصیّت‌نامهٔ دوم که اندکی پیش از مرگ ترتیب داد وهسودان را به جانشینی خود برگزید. بعد از مرگ مرزبان میان وهسودان و برادرزادگانش نزاع درگرفت. **جستان بن مرزبان** مقام و قملرو پدر را تصاحب کرد، و وهسودان به قلمرو حکومت خود بازگشت. ولی آرام ننشست، و در طی دههٔ بعد مکرر مشغول توطئه و جنگ علیه برادرزادگان بود. به هرحال، ذکر حوادث دوران او بیش از این مطمح نظر ما نیست.

از سکه‌ای که گواه و سند اسماعیلی بودن **وهسودان بن محمّد** است ابتدا **مینورسکی** در کتاب تحقیقاتی در تاریخ قفقازیه (ص ۱۶۱) نام برد: «**منجّم‌باشی** [مورّخ اخیر ترک که فصلی از کتابش ــ این فصل عمدتاً مأخوذ از روایت ابن‌اثیر، و روایت ابن‌اثیر به نوبهٔ خود مأخوذ از کتاب ابن‌مسکویه است ــ را مینورسکی مورد تفسیر و تأویل قرار داده است] سخن مهمّ ابن‌مسکویه را در باب باطنی بودن **مرزبان** و وزیرش **علی بن جعفر** تکرار می‌کند. من از گفتار دکتر **مایلز** دریافتم که سخن وی را سکه‌ای که از مرزبان در دست است تأکید می‌کند، و از دکتر مایلز بسیار سپاسگزارم که عکس و شرح پشت و روی این سکه را که متعلّق به یک مجموعهٔ خصوصی است برای من فرستادند:[1]

---

۱. این سکه را صاحب آن، یعنی آقای بنجمین ف. همیلتن، اهل میلفرد، کونکتیکت در سال ۱۹۴۷ به دکتر مایلز نشان داد، و با اجازهٔ صاحبش از آن پلاستری تهیه شد که عکسش را در

نوشتهٔ روی سکه، قسمت وسط

لا اله الا
اللّه محمّد
رسول اللّه

نوشتهٔ حاشیهٔ داخلی روی سکه: ضرب جلال‌آباد، مورخ ۳۴۳.

نوشتهٔ حاشیهٔ خارجی روی سکه: محمّد علی الحسن الحسین علی محمّد جعفر اسمعیل محمّد

نوشتهٔ پشت سکه، وسط:

علی خلیفه
سیف
عدل
آل محمّد
اللّه
وهسودان بن
محمّد

نوشتهٔ حاشیهٔ پشت سکه: آیهٔ ۵۵ (یا ۶۰ در چاپ فلوگل) از سورهٔ پنجم قرآن.

در تفسیر این سکه نخست باید یادآور شد که با آنکه وهسودان در روی این سکه، و نیز سکهٔ دیگری که دربارهٔ آن بحث خواهیم کرد، اسماعیلی بودن خود را آشکار ساخته است، مرزبان بن محمّد چنین کاری نکرده است. درست است که ما از اوایل دورهٔ حکومت مرزبان،

اینجا می‌بینید.

یعنی آن زمانی که علی بن جعفر را به وزارت خویش برگزید، سکه‌ای در دست نداریم، ولی احتیاجی نیست که برای توجیه نبودن علامتی دالّ بر اسماعیلی بودن وی بر روی سکه‌هایش، فرض کنیم که ابتدا او دارای عقاید اسماعیلی بوده و سپس از آن تبرّی جسته است. سکه‌هایی که از مرزبان بن محمّد در دست است از این قرارند: درمی مورّخ به سال ۳٤۱ هـ‌ق که در آذربایجان ضرب شده، دینار و درهمی که تاریخ ۳٤۳ هـ ق دارند، و علاوه بر نام و القاب کامل خود وی نام برادرش ابومنصور (وهسودان) نیز در روی آنها آمده است. بر تمام این سکه نام خلیفهٔ عبّاسی، مطیع، نیز منقوش است [بنگرید به توصیف ر. فاسمر. در نوشتهٔ خود تاریخ جستانیان و سالاریان (مجلّهٔ اسلامیکا، جلد سوم، سال ۱۹۲۷م، ص ۲ ــ ۱۷۱)، دربارهٔ این سکه‌ها]. نبودن عبارت اسماعیلی مقرر بر روی سکه‌ها، و ذکر نام خلیفهٔ عبّاسی و شناسایی وی به عنوان قدرت مافوق فقط جنبهٔ سیاسی دارد، و برای احتراز از آن بوده است که مبادا اقرار علنی به بدعتگذاری موجب رنجش و ناراحتی‌هایی شود. (این امر حتّی از باب تقیّه هم، که از معتقدات شیعیان است، جایز بوده است). به همین دلیل است که می‌بینیم دیسم خارجی نیز در روی سکه‌های خود نام مطیع را ذکر کرده است (بنگرید به تألیف سابق الذکر فاسمر ص ۱۷۱ و مقالهٔ بایکوف که قبلاً ذکرش گذشت).

سکهٔ جدید وهسودان متعلق به همان سال ۳٤۳ هـ ق یعنی سال ضرب سکهٔ مرزبان است که قبلاً ذکر کردیم و گفتیم نام وهسودان نیز در روی آن ذکر شده است. در سکه‌های قبلی نام وهسودان تنها از آن لحاظ که یکی از دو فرمانروای قلمرو آل‌مسافر، و یا ولایتعهد آن سلسله محسوب می‌شده، ذکر شده است، و حال آنکه سکهٔ جدید را وی به عنوان حکمران مستقل قلمرو فرمانروایی خود، که جلال‌آباد از توابع آن بوده، ذکر کرده است. (من دربارهٔ جلال‌آباد هیچ‌گونه اطلاعی نتوانستم به دست آورم).

کتیبهٔ اعترافیهٔ وهسودان به اسماعیلی بودن در روی این سکه متضمّن سه نکته است: نخست آنکه وی بر کلمهٔ شهادت مسلمانان، یعنی **لا اله الا اللّه و محمّد رسول اللّه** جملهٔ **علی خلیفة اللّه** را در افزوده است. دوم آنکه در اینجا وی به خود عنوانی کاملاً شیعی می‌دهد و خود را **سیف آل محمّد** می‌خواند، و این عنوان در سکهٔ مورخ ۳٦٦ هـق او نیز، که در اردبیل ضرب شده، به چشم می‌خورد. (بنگرید به کتاب سابق الذکر فاسمر، ص ۱۷۵).

این دو نکته کاملاً جنبهٔ شیعی به معنی عامّ دارد، ولی نکتهٔ سوم خاصّ فرقهٔ اسماعیلیّه است: حاشیهٔ بیرونی روی سکه به خصوص فهرست نام امامان را به شیوهٔ اسماعیلیان دربردارد. نام‌های نخستین این فهرست یعنی محمّد، علی، حسن، حسین، علی [زین‌العابدین]، محمّد [باقر]، و جعفر [صادق] خصوصیّت اسماعیلی ندارند، ولی دو نام آخر فهرست یعنی اسماعیل و محمّد کاملاً صبغهٔ اسماعیلی دارند، زیرا اسماعیل پسر امام جعفر صادق و محمّد بن اسمعیل نوهٔ آن حضرت در معتقدات اسماعیلیّه مقامی ارجمند دارند. معذالک، در اینجا بلافاصله سؤالی متبادر ذهن می‌شود. در آن سال، یعنی ۳٤۳ هـق، رئیس نهضت اسماعیلیّه معزّ چهارمین خلیفهٔ فاطمی، بود. قبل از خلفای فاطمی، میان اوّلین خلیفهٔ فاطمی و محمّد بن اسماعیل چندین امام مکتوم یا مستور قرار داشت. از این رو، باید تصدیق کرد که آوردن نام همهٔ این امامان در روی یک سکه مقدور نبوده است، و هیچ‌کس نیز چنین انتظاری ندارد، ولی هر کس متوقع است که به عنوان نشانهٔ تابعیّت لااقل نام خلیفهٔ فاطمی حاضر ذکر می‌شد. راستی چرا بر سکهٔ وهسودان نام معزّ نیامده و یا اشاره‌ای بدو نشده است؟ آیا این بدان جهت بوده که وهسودان طرفداری علنی از خلفای فاطمی را خطرناک می‌دانسته است، و حال آنکه ذکر شعار عمومی شیعیان ایجاد رنجشی نمی‌کرده و آوردن نام امامان بدان طریق که

دیدیم خیلی جلب نظر نمی‌نموده، و لذا مایهٔ جنجال و آشوب نمی‌شده است؟ تبیین و توجیه امر به این صورت غیرممکن نیست، و حتّی این استدلال، که فهرست مذکور با عقیدهٔ فاطمیان ــ که لازمه‌اش تابعیت از امام زمان، در اینجا معزّ است ــ سازگار نیست، نیز معقول و قاطع به نظر نمی‌رسد. بنا بر این انسان می‌تواند خویشتن را با این تصوّر قانع سازد که وهسودان، بر طبق معمول، اسماعیلی و از پیروان باوفای معزّ بوده است، و مشکلات موجود را حل نشده رها سازد، و بیندیشد که گشودن کلاف سر درگم حوادث گذشته همیشه میسر نیست. معهذا یک سلسله افکار جدید به ذهن می‌آید، و با آنکه معلوم نیست که این افکار نیز بر جادهٔ صواب باشند، ولی از بررسی و پیروی آنها نمی‌توان گذشت.

فهرست امامان به محمّد بن اسماعیل ختم می‌شود، و این نامی است که ما انتظار نداریم که ذکر آن نشانهٔ ایمان به اسماعیلیگری فاطمیان بوده باشد، و حال آنکه ذکر نام امام فرمانروا، خلیفهٔ فاطمی، دلیل و نشانهٔ این امر بوده است. به عقیدهٔ من این وضع ناشی از یک تغییر اساسی در معتقدات فرقهٔ اسماعیلیّهٔ بوده، و شخص محمّد بن اسماعیل در اصل، در مقدّم عقاید اسماعیلی قرار داشته است. من تعبیر و تفسیر خود را از تاریخ آغاز دعوت اسماعیلیّه، در کتابی که در آغاز این مقال بدان اشاره کردم، ارائه می‌دهم؛ در اینجا، به مختصرترین وجهی که ممکن باشد، خلاصهٔ آن را می‌آورم.

نهضت اسماعیلیّه، که در نیمهٔ قرن سوم هجری (= نهم مسیحی) آغاز شد، در اصل، بازگشت محمّد بن اسماعیل را (که حدود نیم قرن پیش غیبت اختیار کرده بود) به عنوان مهدی یا قائم[1] تبلیغ می‌کرد.مندرجات کتاب فرق الشیعهٔ سعد [بن عبد] اللّه اشعری (سابقاً به غلط آن را به نوبختی

---

۱. دو کلمهٔ مهدی و قائم در اینجا مترادف هستند اگرچه کلمهٔ دوم یعنی قائم در میان اسماعیلیان تداول بیشتری دارد. من هر دو واژه را بلا تفاوت به کار برده‌ام.

نسبت داده بودند)، که تاریخ تألیف آن از اواخر قرن سوم فراتر نیست،[۱] رسماً آن را تصدیق می‌کند، و مدارک دیگر نیز، گرچه خود به تنهایی صد در صد قابل اطمینان نیستند، صحت گفتار مؤلّف فرق الشیعة را که معاصر نهضت بوده است، تأیید می‌کنند. در این میان به خصوص سند معتبری هست که اخیراً انتشار یافته،[۲] و در آن **جعفر بن منصور الیمن**، نویسندهٔ اسماعیلی قرن چهارم هجری، قطعاتی از یک نامه از عبیداللّه مهدی نخستین خلیفهٔ فاطمی را نقل کرده است که متضمّن این نکته است که دعوت اسماعیلی اساساً به نام محمّد بن اسماعیل بوده است (البتّه به عقیدهٔ عبیداللّه این امر نتیجهٔ اشتباه و سوء فهم بعضی از رؤسای نهضت بوده که به درستی از «اسرار» نهضت با خبر نبوده‌اند). هنگامی که عبیداللّه به پیشوایی نهضت رسید، تغییر ژرفی در مرام و مسلک اسماعیلیّه داد: اعلام داشت که رؤسای گذشتهٔ نهضت و خود او امام بوده‌اند، یا امام هستند، و سلسلهٔ ائمه به **مهدی منتظر** ختم می‌شود. (در نتیجه، وی جانشین خود، یعنی دومین خلیفهٔ فاطمی قائم را، مهدی می‌دانست). بعضی از سران محلّی دعوت از قبول این تغییر عقیدهٔ ناگهانی سرباز زدند؛ و ما به تفصیل از ملاقات و مذاکرهٔ مخفیانهٔ سران دعوت عراق که از بدعت‌های عبیداللّه برآشفته بودند، و شقاق میان آنها و قدرت مرکزی نهضت، و قتل **عبدان** رئیس دعوت عراق در ۲۸٦ هق به دست زکرویه، به وسیلهٔ **اخومحسن** (که خود از ابن‌رزام نقل خبر کرده است) با خبر هستیم. (انتشار این متن و بحث در باب آن را، که فعلاً صورت ناقصی دارد، به کتاب آغاز دعوت اسماعیلیّه حوالت می‌کنیم). نکات عمده و اساسی

---

۱. چاپ هـ ریتر، ص ۶۲. دربارهٔ مؤلف کتاب بنگرید به:

Oriens, VII, 1, 1954, p.204.

۲. این کتاب نسبنامهٔ فاطمیان، تالیف حسین... الهمدانی است (چاپ قاهره، ۱۹۵۸م). من در مقاله‌ای که به زودی منتشر خواهم ساخت تفسیر مفصّلی از این کتاب کرده‌ام.

روایت ابن‌رزام را گفتار ابن‌حوقل که از اسماعیلیان پیرو خلفای فاطمی بوده است، تأیید می‌کند. ابن‌حوقل نیز نفاق و شقاق میان اسماعیلیان را ذکر کرده است، و از گفتار هموست که ما در می‌یابیم ابوسعید جنابی، رئیس دعوت بحرین، طرفدار عبدان بوده است.[1] دسته‌های افتراق یا اعتزال جسته از نهضت اسماعیلیّه، حتّی بعد از آنکه هستهٔ مرکزی نهضت به تأسیس دولت اسماعیلی مهمّی در شمال آفریقا توفیق یافت، همچنان باقی بودند. [از جملهٔ آنها] نخست قرمطیان بحرین بودند. آنچه مسلّم است و در آن جای بحث نیست این است که قرمطیان بحرین در اصل جزء همان نهضتی بوده‌اند که فاطمیان از آن انشعاب جسته‌اند. روایت ابن رزام در باب شقاق سال ۲۸٦ هـ ق و گفتار ابن حوقل در باب طرفداری ابوسعید جنابی از مخالفان دولت فاطمی به خوبی روابط مبهم و دو پهلوی میان قرمطیان بحرین و فاطمیان را توجیه می‌کند. می‌توان فرض کرد که ابوسعید جنابی، یا جانشین او ابوطاهر روابط خود را با فاطمیان بهبود بخشیدند، و تفوّق و پیشوایی آنها را نه به عنوان امام برحقّ، بلکه از نظر سیاسی و به عنوان خلیفه و نایب محمّد بن اسماعیل که قرمطیان همچنان وی را مهدی منتظر می‌دانستند، تصدیق کردند. ما قبلاً داستان زکریای اصفهانی را ذکر کردیم. احتمال می‌رود که قرمطیان وی را مهدی منتظر، یعنی محمّد بن اسماعیل، پنداشته بودند که ظهور کرده است. ولی وقتی بر اثر گذشت زمان حقیقت بر آنان مکشوف شد، روابط قدیم خود را با فاطمیان از نو التیام بخشیدند، تا اینکه در دورهٔ خلافت معزّ باز میان آنها و فاطمیان به هم خورد؛ ولی بحث بیشتر در این باب از عهدهٔ این مقاله

---

۱. چاپ دخویه، ص ۲۱۰ چاپ کرامرز، ص ۲۹۵، تعبیر گفتار ابن‌حوقل، از آنجا که متن اصلی خود کتاب او را در دست نداریم، دشوار است. از کتاب ابن‌حوقل دو روایت در دست است یکی به صورت ملخص و دیگری به صورت محرّف که یک نفر با تمایلات ضدّ اسماعیلی در آن دست برده است. برای تفصیل بیشتر بنگرید به *Early Ismāīlism*.

خارج است.

ما همچنین می‌توانیم مطلبی از ابن الجوزی نقل کنیم که مدلّل می‌دارد در ربع اول قرن چهارم هجری گروهی در بغداد بوده‌اند که محمّد بن اسماعیل را به عنوان مهدی منتظر یا قائم انتظار می‌کشیده‌اند. ابن الجوزی در ذیل سال ۳۱۳ هـ ق (= ٦ـ ۹۲۵ م)[1] می‌آورد که ابوالقاسم خاقانی وزیر (وزارتش از ربیع‌الاول ۳۱۲ تا رمضان ۳۱۳ هـ ق) فرمان داد که در پایتخت هر آن کس را که بداشتن مکاتبه با قرمطیان یا داشتن عقاید اسماعیلی متّهم است دستگیر سازند. شایع بود که شخصی به نام کعکی داعی قرمطیان است؛ دستور داده شد که او را دستگیر سازند. ولی کعکی، هنگامی که مأموران به خانهٔ او درآمدند، از دیوار بالا رفت و گریخت. ولی قائم مقام او دستگیر شد. او را تازیانه زدند، به قاپوق بستند، و بر اشتری سوار کردند، و عدّه‌ای از پیروان او را نیز که در خانه بودند به زندان افکندند. عدهٔ دیگر نیز در مسجد حومهٔ براثا ـ که محلّ رفت و آمد ملاحده بود ـ دستگیر شدند. چون آنها را جستجو کردند در نزد ایشان مهرهایی از گل سفید یافتند که به دستور کعکی این نوشته بر آنها نقش شده بود: «محمّد بن اسماعیل، امام، مهدی، حبیب خدا». همهٔ آن اشخاص را به تازیانه بستند، و زندانی کردند، و مسجد را ویران ساختند.[2]

---

۱. المنتظم، چاپ حیدرآباد، قسمت ششم، ص ۱۹۵. دخویه قبلاً در ملحقات کتاب تذکره‌ای در باب قرمطیان بحرین و فاطمیان، چاپ لیدن، ۱۸۸۶م، ص ۲۱۶ـ۲۱۵ آن را چاپ کرده است، و خلاصه‌ای از آن را هم در ص ۸۸ متن کتاب خود آورده است.

۲. قصبهٔ براثا از توابع غربی بغداد بود و مسجد آن شهرت داشت، و به خصوص در نظر اهل تشیّع بسیار محترم بود، زیرا بنابر بعضی روایات علی (ع) در سال ۳۷ هجری در راه جنگ با شورشیان حروری نهروان مدّتی در آنجا توقف کرده بود. گویند مسجد براثا بعداً در نقطه‌ای که علی (ع) به نماز و عبادت ایستاده بود، بنا شد... از آن زمان به بعد براثا در میان شیعیان به عنوان یکی از اماکن متبرکه شهرت یافت». (رک: G. Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate,* p.154). ویران گشتن مسجد را هم لسترینج و نیز متس یاد کرده است، رک: Mez, *Die Renaissance des Islâm,* pp.63-40 در سال ۳۲۸ هجری

من گمان می‌کنم نوشتهٔ روی این مهرها معلوم می‌دارد که پیروان کعکی معترف به قائمیّت محمّد بن اسماعیل بوده، و به امامت خلیفهٔ فاطمی، عبیداللّه، اعتقاد نداشته‌اند. در نتیجه، نوشتهٔ روی این مهرها درست نظیر سکهٔ وهسودان بن محمّد، امیر آل مسافر، می‌باشد جز آنکه نوشته روی سکهٔ وهسودان به وضوح این مهرها نیست.

بالاخره ما باید به خاطر داشته باشیم که تمایل و اعتقاد به مهدویّت محمّد بن اسماعیل هنوز در نیمهٔ قرن چهارم هجری، یعنی دوره‌ای که سکهٔ مورد بحث ما نیز از آن دوره است، شدّت داشته است. امام معزّ ناچار شد ردّیه‌هایی علیه آن دسته از پیروان خود، که از نظر سیاسی طرفدار فاطمیان بودند، ولی ظاهراً خلیفهٔ فاطمی را پیشوای سیاسی خود و خلیفهٔ محمّد بن اسماعیل می‌شمردند، نه امام مؤید من عند اللّه منتشر سازد. من متون مربوط به این مطلب را در مقالهٔ جداگانه‌ای تحت عنوان «**بدعتگذاران اسماعیلی در دورهٔ خلافت معزّ**» (بولتین مدرسهٔ مطالعات شرقی و آفریقایی، مجلّد هفدهم، شمارهٔ ۱، سال ۱۹۵۵، ص ۳۳ـ ۱۰) مورد بحث قرار داده‌ام. می‌توان فرض کرد که وهسودان نیز پیرو معتقدات آن دسته بوده است که معزّ ردّیه علیه آنها صادر کرده است. از این رو امکان دارد که مراد معزّ نیز اسماعیلیان آذربایجان بوده باشد، که وهسودان هم از زمرهٔ آنها بوده است. ولی از آنجا که سندی برای اثبات چنین فرضی نیست

خلیفه راضی به امیر بجکم دستوری داد که مسجد را از نو برای سنّیان بسازد، و خلیفهٔ بعد از او، منقی، کار عمارت آن را به پایان رسانید. مسجد جدید در سال ۳۲۹ هجری افتتاح شد. برنام مؤلّفانی که لسترینج (در ص ۱۵۶ کتابش) و متس (در ص ۶۴ کتابش) ذکر کرده‌اند، یعنی بر نام یعقوبی، اصطخری، ابن‌حوقل، خطیب بغدادی، یاقوت، ابن‌الجوزی، ابن‌اثیر، و مسکویه نام این مولّف را هم بیفزایید: صولی، اخبار الراضی و المتقی (چاپ هیورث دون) صفحات ۱۳۶، ۱۹۲، ۱۹۸ (نیز یادداشت و تعلیقهٔ م. کنارد M. Canard مترجم کتاب را ملاحظه کنید؛ چاپ الجزیره، ۵۰-۱۹۴۶م، جلد اوّل، ص ۱۴۲، یادداشت ۲).

عاقلانه‌تر آن است که از آنچه در متن آمده تجاوز روا نداریم.

قبل از آنکه بحث مربوط به آغاز دعوت اسماعیلیّه را در شمال غربی ایران به پایان رسانیم، خوب است متنی را که ممکن است به اسماعیلی شدن بعضی از امرای آن ناحیه اشاره‌ای داشته باشد (و ممکن هم هست که نداشته باشد) مورد ملاحظه قرار دهیم. مسعودی در مروج الذهب (بخش نهم، ص ۵ و ۱۰) می‌آورد که امام زیدیان، **حسن بن علی اطروش** (متوفی در ۳۰٤ هـ ق = ۹۱۷ ب م) بسیاری از دیلیمان و گیلی‌ها، خاصّه امرای آنها را، که هنوز زرتشتی یا کافر مانده بودند به کیش خود درآورد. و سپس می‌افزاید «ولی امروز ــ یعنی زمانی که خود مسعودی مشغول تحریر بوده، یعنی ۳۳٦ هـ ق ــ عقیدهٔ آنان فاسد شده، نیات آنها پستی گرفته، و بیشتر آنها ملحد شده‌اند» و این «ملحد شدن» ممکن است اشاره به اسماعیلی شدن آنها باشد نه ارتداد از دین اسلام و بازگشت به کیش زرتشتی یا کفر. با آنکه عبارت مورد بحث طوری است که این تعبیر را تایید می‌کند، ولی چون صراحت کافی ندارد نمی‌توان به طور قاطع گفت که کدام یک از دو معنی مقصود است.

خراسان و ماوراءالنّهر

دربارهٔ داعیان خراسان نیز مانند داعیان ناحیهٔ جبال فهرست رسمی مرتّبی در دست است، بدین ترتیب: **ابوعبداللّه خادم**، **ابوسعید شعرانی**، **حسین بن علی مروزی**، **نسفی**. این فهرست به صورت کاملش در کتاب مقریزی آمده است، ولی در روایات دیگر نیز این نام‌ها مذکور است، و شاید بتوان فرض کرد که این فهرست و فهرست داعیان جبال هر دو از یک مأخذ آمده‌اند.

مقریزی می‌گوید «ابوعبداللّه خادم دعوت اسماعیلیّه را در خراسان آغاز کرد». بستی نیز در ردّی که بر اسماعیلیّه نوشته نام ابوعبداللّه خادم را

ذکر کرده است و می‌گوید «او نخستین داعی خراسان بود». در روایت مغشوش رشید الدّین فضل اللّه هم نام او به چشم می‌خورد. متأسفانه تاریخ آمدن او را به خراسان به درستی نمی‌توان معیّن کرد. ولی چون جانشین وی، ابوسعید شعرانی احتمالاً در ۳۰۷ هـ ق به امر دعوت خراسان منصوب شده است، ابوعبداللّه می‌بایستی در سال‌های آخر قرن سوم و آغاز قرن چهارم هجری متصدّی آن بوده باشد. داعیان اسماعیلی از حدود سال ۲۶۰ هـ ق در بسیاری از ایالات اسلامی به فعالیّت مشغول بوده‌اند، از این رو بسیار شگفت می‌نماید که ایالت مهمّی چون خراسان مطمح نظر آنان قرار نگرفته باشد. معذلک هیچ‌گونه اشاره یا نشانه‌ای در دست نیست که بتوان تاریخ رفتن ابوعبداللّه خادم را به خراسان بیشتر قرار داد، و چنین تصوّر کرد که وی مدّت درازی امر دعوت آن ناحیه را در دست داشته است. در اینجا از آمدن **غیاث** به خراسان ــ که ظاهراً پیش از ورود ابوعبداللّه می‌بایست واقع شده باشد ــ نیز سخنی نیست. بسیار احتمال دارد که ابوعبداللّه نخستین رئیس رسمی دعوت در مرکز جدید التاسیس خراسان بوده باشد، و در فهرست نام داعیان تنها نام «رؤسای دعوت خراسان» آمده باشد.

بعد از ابوعبداللّه خادم ریاست دعوت به ابوسعید شعرانی رسید. ابن ندیم می‌گوید که عبیداللّه مهدی، اوّلین خلیفهٔ فاطمی، در سال ۳۰۷ هـ ق او را به خراسان گسیل داشت؛ وی و همچنین مقریزی تاکید می‌کنند که ابوسعید توانست عدّه‌ای از سران عالی رتبهٔ نظامی را به کیش اسماعیلی درآورد. از مندرجات کتاب الفرق بین الفرق عبدالقاهر بغدادی چنین برمی‌آید که ابوسعید شعرانی نیز چون ابوعبداللّه خادم در نیشابور اقامت داشته، و آنچه بسیار مهمّ است این است که در زمان حکومت **ابوبکر بن محتاج** به قتل رسیده است. ابوبکر محمّد بن مظفر بن محتاج، از امرای **چغانیان** یا **آل محتاج** بود، و از ۳۲۱ تا ۳۲۷ هـ ق حکومت نیشابور داشت.

و در این سال، پسرش **ابوعلی احمد** به جای او نشست.[۱]

بعد از ابوسعید شعرانی نوبت به **حسین بن علی مروزی** رسید که قبل از انتصاب به ریاست دعوت خراسان از اسماعیلیان قدیمی و ثابت قدم به شمار می‌رفت. ما در روایت خواجه نظام الملک در باب داعیان جبال ملاحظه کردیم که مروزی را **غیاث**، رئیس دعوت ری، هنگام فرار به خراسان، به کیش اسماعیلی درآورد.[۲] این امر بایستی در سال‌های آخر قرن سوم هجری صورت گرفته باشد. بنابر سخن خواجه نظام‌الملک دایرهٔ نفوذ و قدرت امیرحسین مروزی نواحی اطراف مرورود (طالقان، میمنه هرات، غرجستان و غور) بود. مورخان دورهٔ سامانی نیز با اینکه از اشخاص قبل از امیرحسین، و خاندان و نسب خود او (که ما خیال می‌کنیم از خاندان‌های اشرافی محلّی بوده است) ذکری نمی‌کنند، از وی نام می‌برند و اخبار بسیاری دربارهٔ زندگیش به ما می‌دهند. بنا بر این اخبار امیرحسین مروزی در سال ۲۹۷ هـ ق (بنابر ابن اثیر محرم سال ۲۹۸ هـ ق) از طرف **احمد بن اسماعیل سامانی** سپهسالاری قوای آن سلسله را در سجستان (سیستان) عهده‌دار شد. در ۳۰۰ هـ ق برای بار دوم سپهسالاری سپاه سیستان را برعهده داشت، و در همان سال به بخارا بازگشت (در زین الاخبار گردیزی ثلثاء آمده است، ص ۲٤، ما به جای آن ثلثمائة خوانده‌ایم). امیرحسین امیدوار بود که به حکومت سیستان گمارده شود، ولی این خواست او تحقّق نیافت. بعد از وفات احمد بن اسماعیل و جلوس **نصر بن احمد** (۳۰۱ هـ ق) امیرحسین در هرات سر به شورش

۱. دربارهٔ آل‌محتاج رجوع کنید به تعلیقات مرحوم محمّد قزوینی بر چهار مقالهٔ نظامی عروضی، صفحات ۶ـ۱۶۳. دربارهٔ تاریخ حکومت ابوبکر خصوصاً به ابن‌اثیر، جلد هشتم، ص ۱۹۶، ۲۶۷ مراجعه کنید. برای اخبار پسر او، ابوعلی، بنگرید به مقالهٔ بارتولد در دایرةالمعارف اسلام تحت عنوان «احمد بن ابی بکر».

۲. کسی را که غیاث به کیش اسماعیلی در آورد بنابر سیاستنامه امیرحسین علی مرورودی است / مترجم.

برداشت؛ نخست با **منصور بن اسحاق**، پسرعمّ احمد بن اسماعیل، از در اتّحاد درآمد. امّا دیری نگذشت که **منصور بن اسحاق** وفات یافت. امیرحسین نیشابور را تصرّف کرد، ولی به زودی مجبور به بازگشت به هرات شد. بعداً باز بر نیشابور استیلا یافت. سردار سامانی **احمد بن سهل** به جنگ او گسیل شد. احمد بن سهل هرات را گرفت، و در نبردی که در جلو مرورود، در ربیع الاوّل سال ۳۰٦ هـ ق (= اوت ــ سپتامبر ۹۱۸ ب م) میان وی و امیرحسین درگرفت مغلوب و گرفتار شد. او را به بخارا فرستادند، و در آنجا محبوس گشت. بعداً به پایمردی **جیهانی**، وزیر سامانیان، از زندان رهایی یافت، و بدو اجازه داده شد که به حضرت **نصر بن احمد** رود. [از اینجا معلوم می‌شود که سخن ابن‌اثیر (جلد هشتم، ص ٦٦) و **زامباور** (رساله‌ای در باب انساب و گاهشماری[1]، ص ٤٨، پانویس ۷) که گویند امیرحسین به دست احمد بن سهل کشته شد، بر خطا است].

اخباری را که ما به طور خلاصه در بالا آوردیم بایستی به احتمال قوی از تاریخ سلامی باشد که بنابر کشف **و. بارتولد** مأخذ مشترک روایات گردیزی و ابن‌اثیر بوده است. [رجوع کنید به زین الاخبار گردیزی، چاپ نظام، صفحات ۲۳، ٢٤، ٢٦، ۲۷ و الکامل ابن‌اثیر، جلد هشتم، صفحات ٦ ــ ٤٥، ۳ ــ ٥٢، ٦ ــ ٦٤].[2] بعد از مرگ شعرانی در سال‌های نیمهٔ اوّل قرن چهارم هجری، مروزی رئیس رسمی دعوت خراسان شد. رشیدالدّین فضل‌اللّه گوید که وی **نصر بن احمد** و وزیر او را که به کیش

---

1. *Manuel de généalogie et de chronologie.*

۲. یکی از پسران حسین در خدمت یحیی، برادر نصر بن احمد، بود و این یحیی در سال ۳۱۷ هـ ق در بخارا بر نصر بشورید. ولی بعداً باز به اطاعت درآمد و یاران خود را شناساند. (بنگرید به گردیزی، ص ۳۰؛ بارتولد، ترکستان از آغاز تا حملهٔ مغول، ص ۲۴۲). به احتمال قوی پسر حسین نیز دارای علائق اسماعیلی بوده است: ابن‌اثیر (جلد هشتم، ص ۱۵۵، نیز بارتولد) در میان عناصر شورشی از شیعیان هم نام می‌برد.

اسماعیلی درآورد[1] ــ ممکن است در این مورد سرگذشت وی با سرگذشت جانشینش نسفی درهم آمیخته باشد. الفهرست (ص ۱۳۸) در این باره داستان جالبی دارد: حسین به ابوزید بلخی فیلسوف (متوفی در ۳۲۲ هـ ق = ٥ــ۹۳٤ ب‌م) دائماً صله می‌داد تا اینکه ابوزید کتابی در چگونگی تأویل نوشت ــ از قرار معلوم این کتاب مایهٔ رنجش اسماعیلیّه که در این مورد حساسیّت فوق‌العاده داشتند، و موضوع تأویل برایشان دارای اهمیّت اساسی بود ــ شد و حسین صلهٔ ابوزید را قطع کرد.

از روایتی که در باب نسفی، جانشین حسین، در سیاستنامه آمده است چنین برمی‌آید که حسین مروزی سال‌های آخر عمر را در خراسان (در مرورود) اقامت داشته است. حسین در بستر مرگ نسفی را به جانشینی خود منصوب کرد، و او را وصیّت نمود که به ماوراءالنّهر رود، و اعیان حضرت را به این دین درآورد.

بعد از وفات حسین، نسفی، با آنکه عدّهٔ زیادی را در خراسان به کیش اسماعیلی در آورده بود، به نصیحت او عمل کرد. مردی به نام ابن‌سواده را که از ترس اهل سنّت از ری گریخته و به خراسان آمده بود به عنوان خلیفهٔ خویش در مرورود به جای گذاشت. (غیر از نظام‌الملک تنها کسی که از ابن سواده ذکری کرده است رشیدالدّین فضل‌اللّه است).

محمّد بن احمد نسفی (یا نخشبی) از بزده، نزدیک نسف (معرب نخشب) بود؛ زیرا عبدالقاهر بغدادی در ذکر نسب وی او را بزدوی می‌خواند (رجوع کنید به الفرق بین الفرق، ص ۲۷۷) که نسب به بزده است.[2] (نسب نسفی را بردعی، منسوب به بردعه ناحیه‌ای در قفقاز، نیز

---

۱. نام وزیر نصر بن احمد را ابومحمّد بن موسی بلخی نوشته‌اند. من نتوانستم در باب او اطلاعی کسب کنم.

۲. رجوع کنید به معجم البلدان یاقوت، جلد اوّل ۷ ص ۶۰۴؛ و سمعانی ذیل لغت بزدوی، و ترکستان... بارتولد ص ۷ ـ ۱۳۶. صورت «بزدهی» که در چاپ محیی‌الدّین بدر آمده است

خوانده‌اند ولی آن غلط است).[1]

خواجه نظام‌الملک می‌گوید که «او یکی از جملهٔ فلاسفهٔ خراسان بود، و مردی متکلّم». و در حقیقت چنین است؛ زیرا نسفی در تاریخ فلسفهٔ اسماعیلی مقام مهمّی دارد. در نتیجه، وی چنان‌که من در کتاب آغاز دعوت اسماعیلیّهٔ خود نشان خواهم داد، فلسفهٔ اسماعیلی را بر پایهٔ گونه‌ای از فلسفهٔ نو افلاطونی که در عالم اسلام رواج داشت بنیان نهاد، و دستگاه فلسفی او در قرن چهارم و پنجم هجری (= دهم و یازدهم مسیحی) معیار اسماعیلیگری در ایران بود. مبنای عقاید فلسفی نویسندگانی چون ابویعقوب سجستانی و حتّی ناصرخسرو همانا نظام فلسفی اوست. به هرحال ما در اینجا وارد این مسئله نخواهیم شد، و تنها خلاصهٔ مجملی از سلسله حوادثی که در زمان ریاست وی رخ داده است ذکر خواهیم کرد. نسفی عدّه‌ای از بزرگان دولت سامانی را به کیش اسماعیلی دعوت کرد، و اجابت یافت چون: ابوبکر نخشبی «که ندیم امیر خراسان و خویشاوند او

غلط است، ولی در چاپ کوثری، ص ۱۷۶، صورت صحیح کلمه آمده است.

1. L. Massignon, "Esquisse d'une bibliographie garmte", *A volume of Oriental Studies Presented to E. G. Brown*, 332.

در چاپ اوّل کتاب آغاز دعوت اسماعیلی در ایران (چاپ لیدن، ۱۹۴۸م) تألیف ایوانف (ص ۱۱۷) آمده است: «تا به حال چنین تصوّر شده است که نسبت برذعی به نسفی تعلّق دارد. دور نیست که وی از مردم برذعه (واقع در جنوب قفقاز) بوده باشد و بعدها شهرت و نسبت نسفی یا نخشبی، به مناسبت حوزهٔ فعالیّت‌های او، به وی داده شده باشد. معذالک باید از مأخذ معتبر در تأیید این قول شاهد آورد. در چاپ دوم همان کتاب (بمبئی، ۱۹۵۵م)، ص ۸۹، صورت «برذعی» و بحث مربوط به «برذعه» حذف شده است امّا تردید در صحت نسبت «بزدهی» به نسفی با قوّت بیشتری اظهار گشته است: «تا به حال نسبت بزدهی به نسفی داده شده است ولی این نسبت را بدون ارائهٔ مدرک نمی‌توان پذیرفت، و متأسفانه در این باب مدرکی نیست». البتّه در این شک نیست که مراد از بزدوی به عنوان مؤلّف کتاب المحصول همانا نسفی است، و لذا نسبت بزدوی به وی موجّه می‌نماید. می‌توان اهل یک ده را به نام آن ده و یا به نام شهری که ده جزء آن است، و یا نسبت به هر دوی آنها خواند. مثلاً نگاه کنید به سمعانی ذیل «بزدوی» که نسبت نسفی را «البزدوی النسفی» آورده است.

بود»، و **ابواشعث** «که دبیر خاصّ بود»، و **ابومنصور چغانی** «که عارض بود» و **آیتاش** «که حاجب خاصّ بود»، و حسن یا حسین [ملک] که والی ایلاق، و **علی زراد** «که وکیل خاصّ بود».[۱] عاقبت نصر بن احمد را به مذهب خود آورد. (در الفهرست ابن‌ندیم حکایت شگفت‌آوری هست که به موجب آن امیر نصر بن احمد به خاطر آنکه حسین بن علی مروروذی را زندانی کرده بود [و حسین در حبس او درگذشته بود] «دیه»ای پرداخت).

امّا چون نوح جای پدر را گرفت دولت اسماعیلیان در ماوراءالنّهر رو به ادبار نهاد، و نسفی و یاران عمده‌اش در واقعهٔ سال ۳۳۲ هـ ق (= ۹۴۳ ب م) نابود شدند. این چکیده و نخبهٔ مطلبی است که نظام‌الملک نقل می‌کند. وی شرح جامعی نیز در باب واقعهٔ مذکور می‌آورد که آمیخته به افسانه است، و جدا کردن قسمت‌های واقعی در روایت او بسیار دشوار است. شرح مختصری که ابن‌ندیم در این باره آورده به کلّی با روایت خواجه نظام‌الملک متفاوت، و شاید بیشتر درخور اعتنا است (اگر چه تهمت کشف اختلاس نسفی که در اینجا آمده جز شایعه‌ای دشمنانه نمی‌تواند باشد). به هرحال، من در اینجا قصد آن ندارم که دربارهٔ این موضوع که اهمیّت زیادی برای مقصود ما ندارد، بحث کنم.[۲]

فهرست داعیان خراسان با نسفی به پایان می‌رسد، همچنان که فهرست داعیان جبال با جانشین ابوحاتم رازی که تقریباً متعلّق به همین زمان بود، پایان پذیرفت. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که هر دو فهرست از منبع مشترکی اخذ شده که نویسنده‌اش در نیمهٔ اوّل قرن چهارم هجری

---

۱. در باب این شخص اطلاعات دیگری به دست نیامد. دربارهٔ منصب «عارض» به ترکستان بارتولد، ص ۲۳۰، و برای «حاجب خاص» به ص ۲۲۷، و برای «وکیل خاص» به ص ۲۲۹ و ۲۳۱ رجوع کنید. از والی ایلاق به احتمال قوی دهقان ایلاق منظور است؛ دربارهٔ دهقان رجوع کنید به کتاب بارتولد، ص ۲۳۳.

۲. بارتولد در ترکستان خود دربارهٔ روایت سیاستنامه و الفهرست بحث کرده است (ص ۵ـ ۲۴۲).

می‌زیسته و تاریخ دعوت اسماعیلیّه را تا زمان خود به رشتهٔ تحریر درآورده بوده است. تاریخ داعیان اسماعیلی بعد از نسفی به مشکلاتی برمی‌خورد که نخستین آنها مربوط به نقش و مقام ابویعقوب سجستانی می‌باشد. از آثار ابویعقوب کتب بسیاری به جای مانده است که چون چاپ و منتشر گردند به خوبی از فلسفه و عقاید او اطلاع حاصل توان کرد ولی از زندگی او چندانی اطلاعی در دست نیست. اشارات ذیل که در بعضی کتب دربارهٔ او آمده، ما را لااقل در شناخت حوادث مهمّ زندگی وی یاری خواهد کرد. از گفتار تصادفی ناصرخسرو دربارهٔ او که گوید:[1] «و قول دهقان، که پسر شیخ شهید (یعنی نسفی) بود و صاحب جزیرهٔ خراسان[2] پس از [بو]یعقوب او بود، اندر برزخ آن است که...» بر ما معلوم می‌شود که ابویعقوب یا بلافاصله بعد از مرگ نسفی، و یا بعد از مدّتی، رئیس دعوت خراسان بوده است.

ما قبلاً در همین مقاله یادآور شدیم که ابویعقوب احتمالاً مدّتی ریاست دعوت ری را برعهده داشته، و سران موصل و بغداد تابع او بوده‌اند. جای آن هست که تاریخ این انتصاب را دههٔ سوم قرن چهارم هجری قرار دهیم، و تصوّر نماییم که بعد از مرگ نسفی در ۳۳۲ وی به ریاست دعوت عراق رسیده است (شاید در همان زمان ریاست دعوت ری و خراسان را با هم عهده‌دار بوده است)؛ ولی گفتنی است که مدارک موجود برای گرفتن نتیجهٔ یقینی کافی نیست. رشیدالدّین فضل‌اللّه از مرحلهٔ آخر زندگی ابویعقوب ما را چنین خبر می‌دهد: «و پس از این عصر

---

۱. خوان الاخوان، چاپ یحیی الخشاب، قاهره، ۱۹۴۰م، ص ۱۱۲. در اینجا یعقوب را به احتمال قوی باید ابویعقوب خواند به تبعیّت از ایوانف در کتاب آغاز دعوت اسماعیلیّه در ایران (چاپ دوم، ص ۸۹) که گوید «بعید نیست که این یعقوب واقعاً همان ابویعقوب سجزی باشد». [در چاپ قویم کلمهٔ «بو» در خود متن آمده است / مترجم.]

۲. در چاپ خشاب به جای کلمهٔ خراسان کلمهٔ خرلن آمده که بدون تردید غلط و صحیحش خراسان است. ایوانف «جرجان» خوانده است ولی رضایت‌بخش نیست.

داعی به سیستان اسحق سجزی بود ملقّب بـه خـیشفوج[1] کـه بـر دست امیرخلف احمد سجزی کشته شده».

خلف بن احمد (متوفی در ۳۹۹ هـ ق) از امرای سلسلهٔ دوم صفاری بود که در ۳۵۳ هـ ق (= ٥ــ٩٦٤ ب م) بر خراسان حکومت یافت، و در ۳۹۳ هـ ق (= ۳ــ۱۰۰۲ ب م) از سلطان محمود غزنوی شکست خورد.[2] به این ترتیب ابویعقوب ظاهراً در نیمهٔ دوم قرن چهارم هجری مدّتی ــ به طور دقیق معلوم نیست چقدر و در چه زمانی ــ در سیستان بوده،[3] و در آنجا به عللی که بر ما نامعلوم است دستگیر شده، و به فرمان حکمران محل کشته شده است.

در گفتار ناصرخسرو ملاحظه کردیم که **دهـقان**، پسـر نسـفی، بـعد از ابویعقوب رئیس دعوت اسماعیلی در «جزیرهٔ خراسان» بود. این **دهقان** در جای دیگر کتاب ناصرخسرو **مسعود** خوانده شده است، و از اینجا معلوم می‌گردد که **دهقان** لقب پسر نسفی بوده است، و این را سخن **بستی** که نام یکی از داعیان تابع پسر نسفی را ذکر کرده است، تأیـید مـی‌کند. بسـتی می‌گوید: «**ابومحمّد مرادی نیشابوری** که یکی از اعاظم دعات آنان و به مثابهٔ جناح مسعود، پسر نسفی، بود در کتاب خود به نام **اوّل و ثانی و آراء مربوط به آنها** دلیل زیر را در اثبات وجود نفس می آورد».

---

۱. در کتاب بستی نیز همین لقب برای ابویعقوب آمده است. قرائت این کلمه حدسی است. در نسخه‌های خطی نقطه‌ها با دقت گذاشته نشده است. خیشفوج به معنای «پنبه دانه» است.

۲. بنگرید به تألیف ج. واکر به نام مسکوکات سلسلهٔ دوم صُفاری در سیستان، نیویورک، ۱۹۳۶م، ص ۲۰ ــ ۱۵.

۳. رجوع کنید به اسفراینی که به موجب گفتار وی کار دعوت سیستان را ابویعقوب سجستانی از جانب نسفی اداره می‌کرده است. ولی به این گفتار نمی‌توان زیاد تکیه کرد و چنان نتیجه گرفت که ابویعقوب در زمان حیات نسفی هم رئیس دعوت سیستان بوده است. اگر داعی حسین سجستانی که دیلمی نام برده صورت اشتباه شدهٔ اسحاق (یا یعقوب) نباشد، بایستی وی داعی تابع ابویعقوب یا داعی قبل یا بعد از وی بوده باشد.

بالاخره، رشید الدّین فضل اللّه از یکی دیگر از داعیان خراسان به نام ابومحمّد مؤدّب نام می‌برد، ولی هیچ‌گونه توضیحی دربارهٔ او نمی‌آورد. با آنکه در متون ما ابومحمّد نام زیاد است (مثل ابومحمّد مرادی که در چند سطر پیش ذکر کردیم) ولی دلایل کافی برای عینیّت دادن ابومحمّد مؤدّب با یکی از آنها، در دست نیست.

در خاتمه یادآور می‌شویم که در ارزشیابی تاریخ دعوت اسماعیلیّه در ولایت مورد بحث، رعایت چند نکته لازم است. با آنکه از تلفیق روایات منابع مختلف می‌توان خطوط عمدهٔ تاریخ دعوت اسماعیلیّه را طرح کرد، ولی در این کار نهایت احتیاط را باید مرعی داشت و تصوّر ننمود که آنچه ما به دست آورده‌ایم و دانسته‌ایم سراسر درست و صحیح است، زیرا هنوز دانسته‌های ما در برابر نادانسته‌هایمان بسیار ناچیز است. معذلک، شاید ما در بیان این نکته که دعوت اسماعیلیّه چه در شمال غربی و چه در شمال شرقی ایران با تظاهرات نهضت اسماعیلیّه در نقاط دیگر، از یک جهت، تفاوت داشته است، برخطا نباشیم. در همان زمان که در نقاط دیگر چون عراق، بحرین، یمن، شمال آفریقا داعیان می‌کوشیدند تا پشتیبانی عامّهٔ مردم را جلب کنند، و پس از اسماعیلی کردن اکثریّت اهالی، آنها را برضدّ حکومت وقت می‌شوراندند، سران دعوت در ایران بیشتر به اسماعیلی کردن امرا و بزرگان توجّه و ابرام داشتند. به طور یقین از روایت ما هم کاملاً مشهود است که نخستین داعیان ری نیز تبلیغات خود را ابتدا در میان عامّهٔ اهالی آن نواحی آغاز کرده بوده‌اند، ولی از قرار معلوم به آن نتیجه‌ای که برای همکاران آنها در بقیهٔ نقاط حاصل شد، نرسیدند، و مثلاً نظیر هیچ یک از آن قیام‌هایی که در واپسین دههٔ قرن سوم و آغاز قرن چهارم دنیای اسلام را تکان داد، در اینجا رخ نداد؛ نه چون قیام صاحب الشامه در شام، نه چون قیام زکرویه در عراق، نه چون قیام ابوسعید و ابوطاهر در بحرین، نه چون قیام منصور الیمن و علی بن فضل در یمن، و نه

چون قیام ابوعبدالله شیعی در شمال آفریقا. احتمال دارد که چون سران دعوت از سیاست خود در جلب پیروان بسیار از عامّهٔ مردم طرفی نبستند، سیاست و روش جدیدی اتّخاذ کردند. ولی با مرور زمان سیاست جدید نیز، با آنکه در آغاز موفقیت‌آمیز بود و عدّه‌ای از امرای بزرگ به کیش اسماعیلی درآمدند، با شکست مواجه شد: زیرا اگر امید رؤسای دعوت از این کار آن بود که با اسماعیلی کردن حکام و امرا بعضی از ایالات شرقی را تحت استیلای فاطمیان درآوردند، باید گفت که این امید به حصول نپیوست. تنها منطقه‌ای که اسماعیلیان موفق شدند برای چند مدّتی در آن استقرار یابند ولایت سند، یعنی شرقی‌ترین حدّ جهان اسلام بود.[۱] با آنکه دعوت اسماعیلیّه در شمال غربی ایران و در خراسان و ماوراءالنّهر از نظر سیاسی قرین شکست شد، ولی گفتنی است که از نظر فکری به موفقیت‌های پابرجایی نایل آمد. بعضی از سران دعوت، چون ابوحاتم رازی، نسفی (نخشبی)، و ابویعقوب سجستانی از جملهٔ بزرگ‌ترین نویسندگان کیش اسماعیلی هستند.

---

۱. بنگرید به:

S. M. Stern, "Ismāʿīlī propaganda and Fatimid rule in Sind", *Islamic Culture*, XXIII, 4, 1949, 299 ff.

پژوهشی در باب امام‌شناسی

در تشیّع دوازده امامی اوّلیّه

محمّدعلی امیرمعزّی

در آغاز بی‌فایده نیست اگر اصول عقیدتی تشیّع دوازده امامی را به سرعت یادآوری کنیم. مذهب امامیّه یا اثنیٰ‌عشریه یکسره دور محور «چهارده معصوم» یا «چهارده حجّت»، یعنی محمّد رسول خدا، دختر او فاطمه، و امامان دوازده گانه، شکل گرفته است. این اشخاص مقدّس تشکیل دهندهٔ کلیّتی هستند که، بنابر باور شیعه، بازتاب کامل حقیقت خداوندی است؛ حقیقتی که در تجلّی خویش دارای دو وجه است: وجه آشکار یا بیرونی و ظاهری و وجه درونی و باطنی. ظاهر حقیقت از طریق نبوّت پیامبران از برای عامّهٔ مردم و به کمک تنزیل آسمانی شناسانده می‌شود. محمّد، در عین حال، نمونهٔ بنیادین و غایت این وجه اوّل است. امّا باطن حقیقت از طریق ولایت امامان[1] شناسانده می‌شود. اینان همواره

---

۱. واژهٔ «ولایت» در زبان دیوانسی، اجتماعی، و دینی آغاز اسلام و سپس در قاموس اصطلاحات صوفیه از مفاهیمی پیچیده و چند پهلو برخوردار است. امّا در چارچوب تشیّع

در کنار پیامبران حضور دارند و از برای خاصّهٔ مردم تأویل معنوی کتاب آسمانی را به ارمغان می‌آورند. مجموعهٔ دوازده امام به طور کلّی و علی به ویژه، در مقام «پدر» یازده امام دیگر، تجلّی ناب وجه باطنی حقیقت انگاشته شده‌اند.

فاطمه «محلّ» برخورد این دو وجه بوده و از همین رو «مجمع النّورین» لقب گرفته است.[۲] پیامبر (نبی) نیز از آنجا که از معرفت باطن دین

اوّلیّه مفهوم این واژه نسبتاً ساده و شامل دو معنای مرتبط با هم و مکمّل یکدیگر است. هنگامی که لفظ ولایت در مورد امامان پیامبران مختلف به کار برده می‌شود، مقصود از آن یا مقام وجودی این امامان یا مأموریّت مقدّس آنان در تعلیم اسرار باطنی دین است. بسیاری از مفاهیم ریشهٔ عربی «ولیّ» در این دو معنا گنجانده شده: ولیّ (یعنی امام) «دوست» پروردگار و نزدیک‌ترین «یاور» خدا و پیامبر خداست. امام کسی است که بلافاصله رسالت پیامبر را «پیگیری» می‌کند و از این جهت «پیشوا» و «استاد» واقعی مؤمنان است. با مفهوم اخیر، «ولیّ» با دو کلمهٔ دیگر مترادف است: اوّل «وصیّ» یعنی وارث امر مقدّس انبیا و دوم «مولی» که چون در مورد امام به کار رود معنای پیشوا و راهنما و حامی دارد. امّا اگر لفظ ولایت در مورد مریدان ائمّه به کار رود، معنای عشق و ایمان و تسلیم می‌دهد، یعنی خصوصیّاتی که هر رازآشنایی باید نسبت به استاد خویش داشته باشد. در اینجا، «ولایت» مترادف «تولّی» است (یعنی دوست وفادار یا تحت حمایت کسی بودن) و از این رو «شیعیان حقیقی» (یعنی مریدان رازآشنای باطن دین) «متولّی» یا «مولی» (در جمع، موالی خوانده شده‌اند).

۲. در متون قدیمی اثنیٰ‌عشریّه نکته‌های عقیدتی در مورد فاطمه کمتر یافت می‌شود. نظریّات دینی ـ عرفانی در مورد وی بیشتر در محیط‌های مرتبط با اسماعیلیان و یا در میان امامیّهٔ پسین به چشم می‌خورد. در مورد نکتهٔ اوّل رجوع شود، مثلاً به

L. Massignon. "Der gnostische Kult der Fatima im shiitischen Islam", "La Mubāhala de Médine et hyperdulie de Fatima", "La notion du voeu et la dévotion musulmane a Fatima", *Opera Minora*, Paris, 1969, Vol.1. pp.514-522, 550-572, 573-591; H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste*, Paris, 1979. pp.82-99.

در مورد نکتهٔ دوم رجوع شود به رسالهٔ دکتری قابل توجّه Tahani Sabri که تنها به متون پسین و به ویژه بحار الانوار مجلسی متّکی است:

L'hagiographie de Fātima d'après le Bihār al-Anwār de Muhammad Bāqir

برخوردار است، «ولی» هم هست، امّا وی تعلیم باطنی خویش را تنها به امام یا امامان خود اختصاص می‌دهد. امّا، در جهت عکس، امام هرگز نبی تلقّی نمی‌شود. لزوم یادآوری این نکته از آن روست که در متون امامیّه، اصطلاحاتی چون «ولی»، «حجّت»، «ولیّ امر» و مانند آنها، که معمولاً به امامان اطلاق می‌شود، گاه در مورد انبیاء نیز به‌کار برده شده است.[۳]

بخش نخست: امام‌شناسی کیهانی: ائمّهٔ نورانی و امر آفرینش

آغاز حکایت به چندین هزار سال پیش از آفرینش جهان بازمی‌گردد.[۴]

Majlisi. Paris 3, 1969.

قابل توجّه است که در کتاب

H. Lammens, *Fātima et les filles de Mahomet. Notes critiques pour l'étude de la Sīra*, Rome, 1912.

و نیز در مقالهٔ «فاطمه» اثر L. Veccia Vaglieri در دایرةالمعارف اسلام، ج دوم، ۸۶۱-۷۰، که هر دو بسیار مستند هستند، هیچ مأخذ قدیمی امامی به چشم نمی‌خورد.

۳. در مورد این اطلاعات پایه‌ای می‌توان به کلّیهٔ پژوهش‌هایی که در مورد امامیّه انجام شده است رجوع کرد و در نتیجه اینجا لزومی به بسط آنها نیست. بهترین این پژوهش‌ها در مغرب زمین، به رغم برخی نارسایی‌ها، نوشته‌های هانری کربن است، مثلاً:

H. Corbin, *En Islam iranien*, Vol.1, Livre 1, "Aspects du shi'isme duodécimain": *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1986, Vol.1, pp.69-85.

۴. ارقامی که بیشتر استفاده شده‌اند، دو هزار، هفت هزار یا چهارده هزار سال پیش از خلقت، پیش از آدم یا پیش از دنیا است.

در مورد ۲۰۰۰ سال رجوع شود به ابن‌بابویه، علل الشرایع، نجف، ۱۳۸۵ قمری، باب ۱۱۶، ص ۱۳۴؛ باب ۱۳۹، ص ۱۷۴؛ همو، امالی، با تصحیح و ترجمهٔ فارسی کمره‌ای، تهران، ۱۴۰۴ قمری، مجلس ۱۸، ص ۷۵؛ نعمانی ابن ابی زینب، کتاب الغیبة، تصحیح غفّاری، تهران، ۱۳۹۷ قمری، ص ۱۳۱؛ ابن‌شهر آشوب مازندرانی، مناقب آل ابیطالب، نجف، ۱۹۵۶ میلادی، جلد ۱، ص ۱۸۳.

در مورد ۷۰۰۰ سال، ابن‌بابویه، علل الشرایع، باب ۱۵۶، صص ۲۰۸ به بعد.

در مورد ۱۴۰۰۰ سال، ابن‌بابویه، کمال الدّین و تمام النعمة، تصحیح غفّاری، قم، ۱۴۰۵ قمری، صص ۲۷۵، ۳۳۵-۳۶؛ ابن‌بطریق حلّی، کتاب العمدة فی عیون صحاح الاخبار، بدون

در لامکانی به نام «امّ الکتاب»،[۵] خداوند شعاعی از نور خویش و سپس شعاع دومی از آن منشعب می‌سازد. شعاع نخست، نور محمّد است، نور نبوّت، نور ظاهر. شعاع دوم، همگون با نخستین و برخاسته از آن، نور علی است، نور امامت یا ولایت، نور باطن.

> دو هزار سال پیش از آفرینش، محمّد و علی نوری بودند در برابر خدای عزّوجل، نوری با یک تنهٔ اصلی که شعاعی درخشان از آن شاخه زده بود... پس خداوند چنین گفت: «این است نوری از نور من، تنهٔ آن نبوّت است و شاخهٔ آن امامت. نبوّت از آن محمّد است، بندهٔ من و فرستادهٔ من و امامت از آن علی است، حجّت من و دوست من»... از این روست که علی همواره تکرار می‌کرد: من از محمّدم (یا از احمدم) چنان‌که درخشی از درخش دیگر.[۶]

در احادیث امامیّه، پیامبر خود بارها تکرار می‌کند که او و علی پیش از آفرینش جهان از یک نور واحد آفریده شده‌اند.[۷] حتّی اسامی این دو

محل و بدون تاریخ، ص ۷۵ (با استناد به احمد بن حنبل «کنت انا و علی نورا بین یدی اللّه، عزّوجلّ، قبل ان یخلق آدم باربعه عشرة ألف عام». این حدیث در مسند ابن‌حنبل نیامده است).

۵. اصطلاح قرآنی (آل عمران: ۷؛ الرعد: ۳۹؛ الزخرف: ۴). ابن‌بابویه، علل الشرایع، باب ۷۰، ص ۷۹. از مأخذ سنی: سیوطی، الخصائص الکبری، تصحیح محمّد خلیل هرّاس، قاهره، ۱۹۶۷ میلادی، ج ۱، ص ۱۰ (با استناد به احمد بن حنبل: «انی عند اللّه فی امّ الکتاب لخاتم النبیّین و ان آدم لمنجدل فی طینته». رجوع شود به مسند ابن‌حنبل، قاهره، ۱۳۱۳ هـ. ق، جلد ۴، صص ۱۲۷ ـ ۲۸ که در آن «عبد» به جای «عند» آمده است.

۶. حدیث امام جعفر صادق: ابن‌بابویه، علل الشرایع، باب ۱۳۹، ص ۱۷۴؛ احادیث دیگر امامان، همان، باب ۱۱۱، صص ۱۳۱ به بعد.

۷. ابن‌بابویه، امالی، مجلس ۴۱، شمارهٔ ۱۰، ص ۲۳۶؛ ابن‌بطریق، العمدة، صص ۴۴ ـ ۴۵ و خصائص وحی المبین فی مناقب امیرالمؤمنین، بدون محلّ و تاریخ، صص ۳۷ ـ ۳۸، ۱۰۹ ـ ۱۰. در مورد نور علی که گاه از آن به عنوان «نور شعشعانی» یاد شده، رجوع شود به: ابن‌بابویه، علل الشرایع، باب ۱۲۰، ص ۱۴۴؛ ج ۲، باب ۱، ص ۳۱۳؛ امالی، همان، مجلس ۵۵، شمارهٔ

نمونهٔ بنیادین نبوّت و امامت، از اسماء خدا برگرفته شده‌اند. در حدیث نبوی آمده است:

خداوند نبوّت و برکت را در من نهاد و امامت (به روایت دیگر: فصاحت) و شهسواری (الفروسیّه) را در علی. پس آنگاه بر ما نام نهاد و نام‌های ما دو تن را از نام‌های خویش مشتق ساخت. از نام خویش «ذوالعرش محمود» (صاحب عرش ستودنی) نام من را ساخت و از نام دیگرش «الاعلی» (برترین)، نام علی را.[۸]

در چند حدیث قدسی، به روایت پیامبر یا یکی از ائمّه، خداوند اعلام کرده است که نام محمّد از نام خدایی «المحمود» و نام علی از «العلیّ الاعلی» برگرفته شده.[۹]

---

۶. صص ۳۴۷ـ۴۸.

۸. ابن‌بابویه، علل الشرایع، باب ۱۱۶، صص ۱۳۴ ـ ۳۵.

۹. ابن‌بابویه، کمال الدّین، همان، ج ۱، باب ۲۳، ص ۲۵۲؛ عیون اخبار الرضا، تصحیح لاجوردی، تهران، ۱۳۷۸ ه. ق / ۱۹۵۸ م، ج ۱، باب ۶، شمارهٔ ۲۷، ص ۵۸؛ نعمانی، کتاب الغیبة، همان، ص ۱۳۷؛ خزّاز رازی، کفایة الاثر فی النص علی الائمه الاثنی‌عشر، تهران، چاپ سنگی ۱۳۰۵ ه. ق، ۱۵۲ ـ ۱۵۳؛ ابن‌عیاش جوهری، مقتضب الاثر، تهران، ۱۳۴۶ ه. ق / ۱۳۰۶ شمسی، ص ۲۳؛ شیخ طوسی، کتاب الغیبة، تبریز، ۱۳۲۲ ه. ق، ص ۹۵.

در اینجا فرصت بررسی مضمون اساسی «نورمحمّدی» در آثار متفکران سنّی مذهب نیست. در این مورد خوانندهٔ علاقمند را به پژوهش‌های زیر ارجاع می‌دهیم:

I. Goldziher, "Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadīt", *Zeitschrift für Assyriologie*, Berlin, 22, 1909, pp.324 sq.; T. Andrae, *Die Person Muhammeds im Leben und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, 1918, pp.313sq.; F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, Leiden, 1970, pp.157sq.; L. Massignon, "Nūr Muhammadi", in *Encyclopédie de l'Islam* (1^e éd); U. Rubin, "Per-existence and Light. Aspects of the Concept of Nūr Muhammad"; *Israel Oriental Studies*, 5, 1975, pp.62-119.

در مورد «محمّد، در مقام نخستین آفریده و نور او در مآخذ غیرعرفانی، رجوع شود، از جمله به: ابن‌هشام، السیرة النبویّة، تصحیح سقا ـ ابیاری ـ شلبی، چاپ سوم، بیروت، ۱۹۷۱ میلادی، ج ۱، صص ۱۶۴ ـ ۶۶؛ ابن‌سعد، الطبقات الکبری، لیدن، ۱۹۰۹، ج ۱، صص

بنابر احادیث دیگر، نور نخستین، نور اهل بیت، نور «پنج تن خرقه» (آل عبا: محمّد، علی، فاطمه، حسن و حسین) یا نور چهارده معصوم بوده است. در این موارد، نور ولایت نه تنها به علی بلکه به همهٔ ائمّه اختصاص یافته و نور فاطمه در برخوردگاه دو نور نبوّت و امامت قرار گرفته است. گاه از فاطمه و نور او سخنی به میان نیامده و تنها بر نور پیامبر و امامان دوازده‌گانه تأکید شده است.[۱۰] باز در مورد پنج تن آمده است که نام‌های آنها از اسماء خدا برگرفته شده و بر عرش حکّ شده است. بنابر یک حدیث نبوی، هنگامی که آدم با دم روح خدایی زنده شد، به سوی عرش نگریست و پنج نوشته بر آن دید. در پاسخ به پرسش او دربارهٔ این پنج نوشته، خدا چنین می‌گوید:

> نخست محمّد است از آنجا که من محمودم؛ دوم علی است از آنجا که من عالی هستم؛ سوم فاطمه است از آنجا که من فاطرم؛ چهارم حسن است از آنجا که من محسن هستم؛ و پنجم حسین است از آنجا که من ذوالاحسانم.[۱۱]

---

۱ ـ ۶۰؛ طبری، تاریخ الرسل و الملوک، قاهره، ۱۹۶۰، ج ۲، صص ۲۴۳ به بعد؛ بیهقی، دلائل النبوة، تصحیح محمّد عثمان، قاهره، ۱۹۶۹، ج ۱، صص ۶۴ ـ ۸۶.
گسترش و پرداخت به این مضمون البتّه در آثار عرفانی صورت گرفته است (از جمله رجوع شود به: ابن‌سبعین، «رساله فی انوار النبی»، در رسائل، تصحیح عبدالرحمن بدوی، مصر، بدون تاریخ، صص ۲۰۱ ـ ۱۱. در این رساله به ۳۳کیفیت نورمحمّدی پرداخته شده است) و برای کتابشناسی آن رجوع شود به پژوهش‌های بالا. در مورد واکنش اهل تسنّن در برابر این احادیث شیعی، رجوع شود به
U. Rubin, *Ibid*, pp.113-14; T. Andrae, *Ibid*, pp.319 ff.

۱۰. از جمله: ابن‌بابویه، علل الشرایع، همان، باب ۱۱۶، صص ۱۳۵ به بعد؛ کمال الدّین، باب ۳۱، ص ۳۱۹؛ کتاب الخصال، تصحیح و ترجمهٔ فارسی کمره‌ای، تهران، ۱۳۲۹ شمسی، ج ۲، صص ۳۰۷ ـ ۱۰؛ خزّاز رازی، کفایة الاثر، صص ۱۱۰ ـ ۱۱ و ۱۶۹ ـ ۷۰.

۱۱. ابن‌بابویه، علل الشرایع، همانجا؛ ابن‌بطریق، العمدة، ص ۱۲۰؛ خصائص، ص ۱۴۵؛ حرّ عاملی، الجواهر السنیّة فی الاحادیث القدسیّة، بغداد، ۱۹۶۴ میلادی، صص ۲۳۳، ۲۷۸،

در تفسیر آیهٔ ۳۷ از سورهٔ بقره («و آدم کلماتی از ربّ خویش دریافت»)، امام جعفر صادق می‌گوید:

> خدا بود و هیچ چیز از خلق او نبود. پس آنگاه خداوند پنج مخلوق از نور عظمت خویش آفرید و بر هر یک نامی برگرفته از نام‌های خویش نهاد. او محمود است و پیامبر خویش را محمّد نامید. او عالی است و امیر مؤمنان را علی نامید. او فاطر آسمان‌ها و زمین است و از اینجا نام فاطمه را برگرفت. اوست صاحب اسماء حسنی (زیباترین نام‌ها) و از اینجا نام‌های حسن و حسین را برگزید. سپس این نام‌ها را در طرف راست عرش خویش جای داد... کلماتی که آدم از ربّ خویش دریافت داشت همین پنج اسم بود.[۱۲]

۳۰۴-۳۰۵. ۳۰۷.

۱۲. رجوع شود به ص ۷۲ گزیدهٔ تفسیر جعفر صادق به وسیلهٔ نعمانی که به اسم شیخ مرتضی علم الهدی و تحت عنوان المحکم و المتشابه در تهران بدون تاریخ به چاپ سنگی رسیده است. این حدیث در هیچ یک از دو نسخهٔ چاپ شدهٔ تفسیر جعفر صادق نیامده است (تفسیر جعفر الصادق، تصحیح p.Nwyia، در مجلّهٔ دانشگاه سن ژوزف، بیروت، جلد ۴۳، ۱۹۶۸ میلادی، شمارهٔ ۴، صص ۱۸۸ ـ ۲۳۰ و التفسیر الصوفی للقرآن عند الصادق، تصحیح ع. زیعور، بیروت، ۱۹۷۹ میلادی). این دو متن بر اساس نسخهٔ حقائق التفسیر ابوعبدالرحمن سلمی تنظیم شده‌اند و باید متذکر شد که سلمی هرگونه نکتهٔ شیعی را از نسخهٔ خود حذف کرده است. عجیب اینجاست که حدیث مذکور در یک دست‌نوشتهٔ حقائق التفسیر حفظ شده است (دست‌نوشتهٔ ینی‌جامع ترکیه، شمارهٔ ۴۳. رجوع شود به:
P. Nwyia, *Exégése coranique et langage mystique*, Beyrouth. 1970. p.159, note 3.
باید افزود که در تفسیر امامیّه از آیهٔ نور (قرآن، ۲۴:۲۴)، اشارات مختلف متن قرآن به نور و آلات و ادوات آن به عنوان تأویل انوار معصومین تعبیر شده است (از جمله: رجوع شود به: کلینی، اصول کافی، تصحیح و ترجمهٔ مصطفوی، چهار جلد، تهران، بدون تاریخ؛ کتاب الحجّه، باب «ان الائمه نور اللّه»، ج ۱، ص ۲۷۸، شمارهٔ ۵؛ ابن‌بطریق، العمدة، صص ۱۸۶، ۲۱۹ ـ ۲۲۰؛ ابن‌شهر آشوب، مناقب آل ابیطالب، جلد ۱، صص ۲۴۰ به بعد؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۳۰۴ به بعد.

در اینجا لازم است بخش معترضه‌ای بیاوریم و برخی از تعاریف ائمّه را از «عرش» بازگو کنیم. از این تعاریف چنین برمی‌آید که «عرش» نامی است که به «علم» و «قدرت» خداوند داده شده. از سوی دیگر، در حالی که «کرسی» نام تأویلی جنبهٔ آشکار و ظاهر جهان ناپیدا است (ظاهر من الغیب)، «عرش»، به همان ترتیب، نمایندهٔ جنبهٔ پنهان و باطن آن جهان است (باطن من الغیب). «کرسی» سرچشمهٔ جهان محسوس است، رویهٔ پیدای جهان ناپیدا، حال آنکه «عرش» ــ که بر آن جوهر نبوّت و امامت نقش شده ــ «دین است؛ دینی که در خود اسرار باطنی جهان غیب و کلید اسرار جهان پیدا را نهفته دارد. به گفتهٔ امام هشتم، «عرش، خداوند نیست. بلکه نامی است برای علم و قدرت خدا و در برگیرندهٔ همه چیز است».[۱۳] در حدیثی از امام باقر، به روایت فرزندش امام صادق، آمده است: «عرش یعنی دین حقّ».[۱۴] امام ششم در جای دیگر چنین می‌گوید: «این دو [یعنی کرسی و عرش] دو باب از بزرگ‌ترین ابواب جهان غیب هستند. این دو خود ناپیدایند و در جهان ناپیدا مقرون یکدیگر، زیرا کرسی باب ظاهری جهان غیب است و محلّ برآمدن مخلوقات... و عرش باب باطنی [جهان غیب] است و شامل علم چگونگی و آفرینش و اندازه و حدّ و کجایی و مشیّت و صفت اراده و نیز علم الفاظ و حرکات و بی‌حرکتی (ترک) و علم بازگشت و آغاز».[۱۵]

---

۱۳. کلینی، اصول کافی، «کتاب التوحید، باب العرش والکرسی»، ج ۱، شمارهٔ ۲، ص ۱۷۷ و شمارهٔ ۶، ص ۱۷۹ (حدیث امام جعفر که در آن «عرش» مترادف «علم» شمرده شده است).

۱۴. ابن‌عیاش جوهری، مقتضب الاثر، همان، ص ۷۵.

۱۵. ابن‌بابویه، کتاب التوحید، تصحیح حسینی تهرانی، ۱۳۹۸ هـ.ق / ۱۹۷۸م، باب ۵۰، «باب العرش و صفاته»، شمارهٔ ۱، صص ۳۲۱ـ۲۲.

متن حدیث پیچیده است: مقصود از این شمارش نامنظم چیست؟ آیا «المشیئة» و «صفات الارادة» نیز به «علم» مربوط می‌شوند یا در برابر «علم» قرار می‌گیرند؟ آیا لفظ «ترک» به

علم (به معنای علم باطنی راز ـ آشنایان) و نتیجهٔ آن یعنی نیروهای درونی سحرآسا (که در قاموس ائمّه «قدرت» یا «اعاجیب» نامیده شده)، دو عامل اصلی زندگی امام هستند. علاوه بر این، ائمّه تعالیم خویش را که اغلب بدان نام «دین حقّ» داده‌اند، در بر دارندهٔ اسرار باطنی جهان و شامل پاسخ به هر گونه معمّا در ساحت قدسی معرّفی نموده‌اند. چنان‌که می‌دانیم، دین از نظر امامان شامل دو جنبهٔ وابسته به هم است: جنبهٔ ظاهر که در تعالیم نبی متجلّی است و دیگر جنبهٔ باطنی که در تعالیم امام نهفته است. همچنین می‌دانیم که بنابر یک نظریّهٔ باستانی، چه در حیطهٔ مذاهب و چه در میان سنّت‌های جادویی، «اسم» تنها یک ندا نیست بلکه بیان مصوّت جوهر مسمّی است. به این ترتیب، عرش که بر آن نام‌های پیامبر و امامان حکّ شده است، جوهر بنیادی نبوّت و امامت یا، به عبارت دیگر، جوهر «دین» را در خود دارد. در دو حدیث پیاپی که کلینی در اصول کافی خود نقل کرده (جلد یک، ص ۱۷۹ـ۱۸۰، شماره‌های ٦ و ۷)، بر همگونی مضمون «عرش» با «دین» امامان تأکید شده است. در حدیث نخست حجّت‌های خداوند (یعنی امامان) «حاملان عرش» نامیده شده‌اند و در حدیث بعدی خداوند ایشان را «حاملان دین و علم خویش» خوانده است. وقتی بدانیم که محتوای مذهب امامیّه تا چه اندازه وابسته به شخص معصوم است، می‌توانیم دریابیم که عرش چگونه می‌تواند در عین حال حامل اسامی ائمّه و محمول ایشان باشد. بنا بر این، پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا «عرش»، در چارچوب خاصّ امام‌شناسی، نام رمز بنیادی یا جفت آسمانی تعالیم امامان نیست؟ اصرار

راستی در اینجا به معنای بی‌حرکتی و سکون است؟ (مترجم کتاب به فارسی، شیخ محمّدعلیّ بن محمّد حسن اردکانی، این واژه را ترجمه نکرده است. رجوع شود به اسرار توحید، تهران، بدون تاریخ، ص ۳۶۹).

بر این نکته از آن جهت است که ما پس از این نیز با مضمون عرش در رابطه با امام‌شناسی سروکار خواهیم داشت و علاوه بر این به دست آوردن یک دید تحلیلی همه جانبه در این زمینه ضروری به نظر می‌رسد.

در مورد کیفیّت انوار ائمّه در چندین حدیث از ایشان به عنوان «اشباح نورانی» یاد شده است. در پاسخ به سؤال «شما [یعنی امامان] پیش از آفرینش آدم چه بودید؟»، امام سوم، حسین بن علی، چنین می‌گوید: «ما اشباحی از نور بودیم و دور عرش رحمان می‌گردیدیم».[۱۶] در احادیث مشابه، اصطلاحاتی چون «ارواح نور»[۱۷] یا «سایه‌های نورانی»[۱۸] به کار گرفته شده است. می‌توان چنین پنداشت که این موجودات نورانی از جوهری بسیار لطیف برخوردار بوده‌اند، «پیش از آفرینش [مادّی]، امام سایه‌ای بود از جنس باد، وزان در طرف راست عرش خدا».[۱۹] با استناد به برخی اطلاعات که البتّه مبهم و رمزآمیز به نظر می‌رسند، چنین می‌نماید

---

۱۶. ابن‌بابویه، علل الشرایع، باب ۱۸، ص ۲۳ و نیز باب ۱۵۶، ص ۲۰۸؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۱۵۰ به بعد و ۱۹۲ به بعد (با استناد به تفسیر امام حسن عسکری). در آثار سنّی، اصطلاح «اشباح نور» یا «اشباح» معمولاً برای توصیف فرشتگان به کار رفته و از آنها به عنوان «اجسام لطیفهٔ نورانیّه» یاد شده (مثلاً: زرقانی، شرح علی المواهب اللدنیة للقسطلانی، چاپ بیروت، ۱۹۷۳ میلادی، ج ۱، ص ۹ به بعد).

۱۷. ابن‌بابویه، همان، باب ۱۳۰، ص ۱۶۲؛ کمال الدّین، ج ۲، باب ۳۳، شمارهٔ ۷، صص ۳۳۵-۳۶.

۱۸. نعمانی، کتاب الغیبة، همان، ص ۳۲۸، ابن‌عیاش، مقتضب الاثر، همان، ص ۹۵؛ مجلسی، بحار الانوار، همان، ج ۲۵، ص ۲۵ (استناد به کلینی).
گاه سایه‌های نورانی سبز رنگ توصیف شده‌اند (مثلاً: بحار الانوار، ج ۲۲، ص ۲۳-۲۴: «ما نزد پروردگار خود بودیم و غیر ما هیچ کس نبود، پوشیده در سایه‌های سبز...» «نخستین چیزی که خدا آفرید محمّد بود و ما اهل بیت او و خدا ما را از نور عظمت خویش آفرید و سپس ما را به صورت سایه‌هایی سبز رنگ در برابر خویش قرار داد حال آنکه نه آسمان آفریده شده بود و نه زمین، نه روز و نه شب، نه آفتاب و نه ماه).

۱۹. نعمانی، کتاب الغیبة، همان، ص ۳۲۸؛ خزّاز رازی، کفایة الاثر، همان، ص ۱۱۲.

که این مرحلهٔ آفرینش نه در جهان «امّ الکتاب» یعنی محلّ جهش نور نبوّت و ولایت، بلکه در جهانی همچنان متعلّق به پیش از آفرینش جهان محسوس امّا آفریده پس از جهان اوّل صورت گرفته است. اصطلاحاتی چون «جهان اوّل سایه‌ها» (عالم الاظلة الاوّل) یا «جهان اوّل ذرّه‌ها» (عالم الذرّ الاوّل) که گهگاه در احادیث مربوط به امر خلقت به‌کار رفته، طبعاً به این جهان دوم اطلاق شده است.[۲۰] گذر از جهان «امّ الکتاب» به «جهان اوّل سایه‌ها» گویا مرحلهٔ تبدیل نور بی‌شکل به نوری با هیأت انسانی باشد. در یک حدیث نبوی چنین روایت شده است: هنگامی که جبرئیل نام محمّد را بر پردهٔ عرش نگاشته دید، از خدا خواست تا محتوای این نام را به او بنماید. خداوند فرشتهٔ خویش را به «جهان اوّل ذره‌ها» برد و در آنجا به وی دوازده شبح بدن‌دار (اشباحاً ابداناً) را نشان داد و چنین گفت: «این است نور علیّ ابن ابی‌طالب، این است نور حسن و حسین» تا نور امام دوازدهم، قائم آل‌محمّد.[۲۱] پیامبر در بسیاری از معراج‌های خود به جهان سایه‌ها و ذرّه‌ها سیر می‌کند و در آنجا به مشاهدهٔ انوار دوازده امام (یا چهارده معصوم) می‌پردازد.[۲۲]

و امّا این موجودات لطیف نورانی چه می‌کنند؟ شناور («معلّقه» یا «بین السماء و الارض» به معنای شناور زیرا آسمان و زمین هنوز آفریده نشده‌اند) و در گردش دور عرش خداوند امامان نورانی به یگانگی

---

۲۰. نعمانی، همان، ص ۲۷۴ و ۳۰۹؛ ابن‌بابویه، امالی، همان، مجلس ۸۹، شمارهٔ ۹، ص ۶۱۲.

۲۱. خرّاز رازی، کفایة الاثر، همان، صص ۱۶۹ ــ ۷۰.
باید گفت که در اینجا انوار امامان به عنوان محتوای اسم محمّد و جوهر آن وصف شده است.

۲۲. خرّاز رازی، همان، صص ۱۱۰ـ۱۱؛ ابن‌بابویه، خصال، همان، ج ۱، ص ۱۵۶.
بنابر احادیث امامیّه، پیامبر اسلام معراج‌های بسیار داشته است و عدد آنها اغلب صدوبیست برشمرده شده است (مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۳۷۸ به بعد، با استناد به صفار قمی و کلینی).

خداوند گواهی می‌دهند و وی را می‌ستایند.

الفاظ بسیاری برای توصیف اعمال ائمّه در این مرحله به کار گرفته‌اند و این واژه‌ها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: شهادت به یگانگی (توحید، تهلیل) و ستایش خداوند (تحمید، تمجید، تسبیح، تقدیس...). «دوازده شبح نورانی [شناور] میان آسمان و زمین... به توحید و تمجید مشغول‌اند».[۲۳] «خداوند از نور عظمت خویش محمّد و علی و یازده امام دیگر را همچون ارواح پوشیده در نور خدایی آفرید تا از پیش از آفرینش وی را بپرستند و بستایند و تقدیس کنند».[۲۴]

از آن پس «سایه‌ها» یا «ذرّات» دیگری در این جهان بی‌زمان وجود می‌یابند. هیچ‌گونه اطلاعی در مورد هنگام این آفرینش یا فاصلهٔ زمانی آن از آفرینش انوار امامان داده نشده است. تنها این را می‌دانیم که زمانی که امامان نورانی خلق شده و به پرستش پروردگار مشغول بوده‌اند، هنوز هیچ چیز وجود نیافته بوده است. بنا بر این، خلقت سایه‌های دیگر مرحلهٔ جدیدی در آفرینش است. این سایه‌ها هستیِ ماقبلِ مادّیِ «موجوداتِ پاک» هستند. کتاب‌های حدیث و روایات از چندین نوع «سایه» سخن به میان آورده‌اند. جسته ـ گریخته و نامنظم شاید بتوان این سایه‌ها را به سه دستهٔ اصلی تقسیم کرد:

۱. سایه‌های موجودات غیرانسانی روحانی که در آینده در آسمان‌ها و زمین ساکن خواهند شد (الروحانیون من اهل السماوات والارض). به عبارت دیگر، انواع مختلف فرشتگان و موجودات غیرانسانی زمین (از

---

۲۳. حدیث نبوی: خزّاز رازی، همان، ص ۱۷۰. ابن‌عیاش، همان، ص ۱۲۳.

۲۴. حدیث حسین بن علیّ زین العابدین: ابن‌بابویه، کمال الدّین، همان، باب ۱۸، ص ۲۳؛ باب ۹۷، ص ۱۱۸؛ باب ۱۵۷، صص ۲۰۸ ـ ۲۰۹؛ عیون اخبار الرضا، ج ۱، باب ۲۶، ص ۲۶۲ به بعد؛ خزّاز رازی، کفایة الاثر، همان، ص ۱۷۱؛ ابن‌عیاش، همان، ص ۱۲۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۲۶.

جمله اجنّه).[۲۵]

۲. سایه‌های پیامبران به عدد صد و بیست وچهار هزار، با تأکید خاصّ بر پیامبران اولوالعزم (از نظر امامیّه: نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، و محمّد. در اینجا البتّه صحبت از سایه‌های چهار پیامبر اوّل است).[۲۶]

۳. سایه‌های مؤمنان بنی‌آدم، یعنی سرسپردگان امامان در همهٔ زمان‌ها، راز آشنایان تعالیم باطنی ادیان و نه متدیّنان عادّی (مُسلم‌ها) که تنها سرسپردهٔ ظاهر شریعت هستند.[۲۷]

در اینجا مرحلهٔ بستن پیمانِ مقدّسِ ماقبل زمان (میثاق) فرا می‌رسد. لفظ «میثاق» بیش از بیست بار در قرآن به کار رفته و در آنجا به معنای

---

۲۵. صفار قمی، بصائر الدرجات، تصحیح کوچه باغی، تبریز، چاپ دوم، بدون تاریخ، صص ۶۷، ۶۹؛ نعمانی، کتاب الغیبه، همان، ص ۱۳۷. ابن‌عیاش، همان، ص ۵۸؛ جعفر بن محمّد ابن‌قولویه، کامل الزیارات، چاپ سنگی ایران، بدون تاریخ، صص ۲۶-۲۷.
در سنت امامیّه، «اجنّه» جزو موجودات روحانی برشمرده نشده‌اند. با این همه، چه بسا فرمانبر امامان‌اند، و بنا بر این، موجوداتی سودمند شمرده شده‌اند و از این بابت در برابر «نسناس» (به فتح یا کسر نون اوّل) قرار دارند. «نسناس»ها موجوداتی هستند ساکن زمین، عفریت و بدکار که همواره با دشمنان ائمّه مقایسه شده‌اند. در مورد اعتقاد به جنّ نزد مسلمانان، رجوع کنید به: شهاب الدّین بن حجر (درگذشت ۹۷۳ هجری)، الفتاوی الحدیثیة، قاهره، ۱۳۲۵ هق، ص ۱۶۶ به بعد. در مورد متون قدیم‌تر: ابن‌ندیم، کتاب الفهرست، تصحیح فلوگل، ص ۳۰۸.

۲۶. صفار قمی، بصائر الدرجات، همان، صص ۷۰، ۷۴ــ۷۵؛ ابن‌بابویه، علل الشرایع، باب ۱۰۱، ص ۱۲۲؛ ابن‌عیاش، همان، ص ۴۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۱۴۹ به بعد.
در مورد گروه پیامبران اولوالعزم (قرآن، الاحقاف: ۳۵) و دلایل برنشمردن آدم در میان آنان، رجوع شود به: ابن‌بابویه، همان، باب ۱۰۱.

۲۷. صفار قمی، همان، صص ۷۹-۸۰؛ کلینی، اصول کافی، «کتاب الایمان و الکفر»، ج ۳، باب ۳، ص ۱۲ به بعد؛ ابن‌بابویه، فضائل الشیعة، تصحیح فشاهی (همراه با متن صفة الشیعه) با ترجمهٔ فارسی، تهران، ۱۳۴۲ شمسی، صص ۱۱ــ۱۲.
در دورهٔ امامان دوازدگانهٔ تاریخی، لفظ «مؤمن» به معنای «شیعیان حقیقی» یعنی رازآشنایان تعالیم سرّی امامان و لفظ «مسلم» به معنای مسلمانان سنّی مذهب یا شیعیان معمولی به کار می‌رفته است.

پیمانی است که میان خداوند و انسان‌ها و به ویژه پیامبران بسته شده است (میثاق النبیین، مثلاً قرآن، سورهٔ آل عمران: ۸۱ و سورهٔ احزاب:۷). امّا کمابیش همهٔ مفسران همزبانند که لفظ میثاق در مورد پیمانی به کار رفته که پیش از تولّد آدمیان میان خداوند و ایشان بسته شده و در مورد درستی این قول به آیات ۱۷۲ به بعد سورهٔ اعراف استناد می‌جویند که در آنها از قضا لفظ میثاق به کار گرفته نشده:

> هنگامی که پروردگار تو نسلی را از پشت آدم به درآورد و آنگاه آنها را علیه خودشان گواه گرفت و گفت: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» ایشان پاسخ دادند: «آری، گواهی می‌دهیم». و این از آن روست که در روز رستاخیر نگویید ما بی‌خبر بودیم.[۲۸]

در اخبار امامیّه، مربوط به امر آفرینش، مضامین دیگری در اطراف این موضوع مرکزی شکل گرفته است. پیمان نخستین در جهان سایه‌ها و یا ذرّه‌ها واقع شده و به همین علّت این جهان را «عالم میثاق» نیز نامیده‌اند. پیمان میان خداوند و سایه‌ها یا ذرّات «موجودات پاک» بسته شده است.[۲۹] در احادیث امامیّه، این پیمان بنیادین شامل چهار سوگند است:

---

۲۸. در مورد مضمون «میثاق» و بسط آن به ویژه در ادبیات عرفانی، رجوع کنید به:
L. Massignon, "Le Jour du Covenant", *Oriens*, 15, 1962; *La Passion de Hallâj*, Paris, 1975. s.v. "mithâq"; L. Gardet, "Les noms et les statuts". *Studia Islamica*, 5, 1956; id, "Fins derniéres selon la théologie muslmane", *Revue Thomiste*, 2, 1957.

۲۹. در پاسخ به اینکه «چگونه [موجودات پاک] پاسخ دادند حال آنکه ذرّه بودند؟»، امام ششم چنین می‌گوید: «در جهان میثاق، [خداوند] چیزی در آنها نهاد که به آنها اجازهٔ پاسخ می‌داد». (کلینی، اصول کافی، «کتاب الایمان و الکفر»، باب ۴، ج ۳، ص ۱۹).
به رغم ابهام سخن امام جعفر صادق، مفسّران گفتهٔ وی را اشاره‌ای به قوهٔ «شعور»، «ادراک» یا «نطق» شمرده‌اند (مثلاً، رجوع کنید به: مجلسی، مرآة العقول، ج ۲، صص ۱۲-۱۳ با استناد به شیخ مفید و مرتضی علم الهدی).
شاگردی که پرسش را مطرح کرده ابوبصیر است. سه تن از شاگردان امام ششم صاحب این

سوگند به بندگی (عبودیّت) خداوند؛ سوگند عشق و وفاداری (ولایت) به محمّد و رسالت او؛ سوگند به امامان و مأموریّت مقدّس ایشان؛ و سرانجام سوگند به مهدی به عنوان نجات‌بخش جهان در آخر زمان.[۳۰]

پس آنگاه خداوند از پیامبران سوگند گرفت و بدیشان گفت: «آیا من پروردگار شما نیستم؟ اینک محمّد، آیا او فرستادهٔ من نیست؟ و اینک علی، آیا او پیشوای مؤمنان نیست؟». پیامبران پاسخ آری دادند و به این ترتیب نبوّت ایشان استوار شد. و خداوند از پیامبران اولوالعزم سوگند گرفت و بدیشان گفت: «منم پروردگار شما و محمّد فرستادهٔ من است و علی پیشوای مؤمنان و پس از او اوصیای او (یعنی امامان بعدی) عهده‌داران امر من وگنجینه‌داران علم من خواهند بود و مهدی کسی است که به توسط او دین خویش را پیروز خواهم گردانید و نیروی خویش را آشکار خواهم نمود و از دشمنانم انتقام خواهم گرفت و خواسته یا ناخواسته پرستیده خواهم شد». [پیامبران اولوالعزم] پاسخ دادند: «پروردگارا، گواهی می‌دهیم و شاهد هستیم».[۳۱]

کنیه بوده‌اند: ۱) عبدالله بن محمّد اسدی کوفی؛ ۲) لیث بن بختری مرادی؛ ۳) یحیی بن ابی‌القاسم اسدی مکفوف (مدرّس، ریحانة الادب، تبریز، بدون تاریخ، ج ۷، صص ۳۴-۳۷).

۳۰. سوگندهای چهارگانه باعث شده که در احادیث ائمّه گاه از لفظ «مواثیق» (جمع میثاق) استفاده شود (صفار قمی، بصائر الدرجات، صص ۷۰ ـ ۷۱ و ۸۰ ـ ۸۱؛ کلینی، اصول کافی، ج ۳، صص ۱۲ ـ ۱۳؛ نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۲۷۴؛ ابن‌بابویه، علل الشرایع، ج ۱، باب ۹۷، ص ۱۱۷؛ باب ۱۰۴، ص ۱۲۴؛ ج ۲، باب ۱، ص ۳۱۲ به بعد؛ حرّ عاملی، الجواهر السنیّة، ص ۲۱۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۶، صص ۲۷۹ ـ ۲۸۰.

۳۱. صفار قمی، همان، بخش ۲، فصل ۷، شمارهٔ ۲؛ کلینی، همان، «کتاب الایمان و الکفر»؛ باب ۱، ج ۳، ص ۱۲، شمارهٔ ۱۴۵۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۲۷۹، شمارهٔ ۲۲.

با اینکه در احادیث اشارهٔ دقیقی نرفته است، به نظر نگارنده منطقی است اگر مرحلهٔ «تعلیم راز» را درست پس از پیمان چهار سوگند قرار دهیم. در روایت آمده که در جهان سایه‌ها انوار معصومین علوم مقدّس را به سایه‌های موجودات پاک آموختند. حال، از سویی این علوم جزو اسرار بوده و از سوی دیگر طبق یک قاعدهٔ کلّی که در همهٔ مکاتب باطنی و تعلیمی رواج دارد، دانش سرّی پس از ادای سوگند به سالک تعلیم داده می‌شود. امام جعفر صادق می‌گوید: «ما ارواحی از نور بودیم در برابر عرش و به سایه‌ها اسرار علم یگانگی و ستایش را می‌آموختیم».[۳۲] در حدیث حسین بن علی آمده است: «ما اشباحی بودیم از نور، در گردش به دور عرش رحمان و به فرشتگان تسبیح و تهلیل و تحمید تعلیم می‌دادیم».[۳۳] از آنجا که انوار پیامبر و امامان نخستین آفریدگان خدا و نیز نخستین گواهان یگانگی و عظمت پروردگار هستند، علم و عمل خویش یا، به عبارت دیگر، توحید و تمجید را به سایه‌های جهان میثاق می‌آموزند. امام هشتم، علیّ بن موسی الرضا، در یک حدیث بلند که اسناد آن از طریق پدرانش به پیامبر می‌رسد، نکات دیگری دربارهٔ این

در دنبالهٔ حدیث چنین روایت شده که آدم (که جزو پیامبران شمرده شده)، دو دل مانده و سوگندهای سه‌گانهٔ ولایت را ادا نمی‌کند و در نتیجه جزو پیامبران اولوالعزم (صاحب ارادهٔ راسخ) نمی‌شود. آیهٔ قرآنی «و ما پیش از این با آدم پیمان بسته بودیم ولی او فراموش کرد و ما عزمی در او نیافتیم» (طه: ۱۱۵) را امامان در همین جهت تفسیر کرده‌اند. در احادیث دیگر چنین آمده که پس از آفرینش مادّی، آدم به برتری معصومین اعتراف کرده و پس از توبه چهار سوگند را ادا کرده است (مجلسی، بحارالانوار، ج ۲۱، ص ۳۱۱-۱۲ با استناد به کلینی و ابن‌بابویه).

در مورد سوگند دیگر «موجودات پاک» (فرشتگان، موجودات روحانی و مؤمنان)، رجوع شود به مآخذ پانوشت ۳۰ و نیز ابن‌عیاش، همان، ص ۵۹ و ابن‌قولویهٔ قمی، همان، ص ۲۶.

۳۲. ابن‌عیاش، همان، ص ۶۳.

۳۳. ابن‌بابویه، علل الشرایع، همان، باب ۱۸، ص ۲۳.

«تعلیم نخستین» ارائه داده است. این حدیث گاه با عنوان «حدیث برتری پیامبر و حجّت‌های خداوند بر فرشتگان» معرّفی شده است (حدیث فضل النبی والحجج علی الملائکه).[۳۴]

محمّد: «... ای علی! چگونه ما برتر از فرشتگان نباشیم، حال آنکه ما پیش از ایشان به معرفت پروردگار خود و ستایش و گواهی یگانگی و تقدیس او دست یافته بودیم؟ آری، نخستین چیزی که خداوند آفرید ارواح ما بود و آنگاه زبان ما را به توحید و ستایش خویش گشود. پس چون خداوند فرشتگان را آفرید و ایشان ارواح ما را به صورت نوری یگانه مشاهده کردند، عظمت امر ما را بازشناختند و ما به تسبیح [خداوند] پرداختیم تا به فرشتگان بیاموزیم که ما مخلوقیم و خداوند منزّه از صفات ماست. پس فرشتگان نیز به تسبیح پرداختند و

---

۳۴. این حدیث با اختلافاتی اندک در متن، در چند کتاب ابن‌بابویه نقل شده است: علل الشرایع، باب ۷، ص ۵ به بعد؛ کمال الدّین، باب ۲۳، شمارهٔ ۴، ص ۲۵۴ ـ ۵۵؛ عیون اخبار الرضا، ج ۱، باب ۲۶، شمارهٔ ۲۲، ص ۲۶۲ به بعد.

در اینجا حدیث از مآخذ نخست ترجمه شده، زیرا روایت آن از دیگر روایات کامل‌تر می‌نماید. چه بسا ابن‌بابویه این حدیث را از یکی از منابع اصلی خود به نام کتاب تفضیل الانبیاء و الائمة علی الملائکة برگرفته است (علل الشرایع، صص ۲۰ ـ ۲۷، ۲۱۱ به بعد). این کتاب اثر محمّد بن بحر رهنی از نویسندگان شیعی سده‌های سوم و چهارم هجری است که دست کم صاحب سه کتاب بوده که هیچ یک از آنها در دست نیست و تنها قسمت‌هایی از آنها درکتاب‌های نویسندگان بعدی نقل شده است: ۱) تفضیل، همان؛ ۲) الفروق بین الاباطیل و الحقوق (علل الشرایع، صص ۲۲۰ ـ ۱۱)؛ ۳) الحجّة فی ابطاء القائم (ابن‌بابویه، کمال الدّین، ج ۲، صص ۳۵۲ ـ ۵۷، ۴۱۷ ـ ۲۲؛ و نیز طوسی، کتاب الغیبة، صص ۱۰۴ ـ ۱۰۸، ۱۲۴ ـ ۲۸).

برخی از طبقات نویسان شیعه محمّد بن بحر را شیعهٔ غالی انگاشته‌اند. در مورد این شخصیّت رجوع شود به: کشّی، رجال، بمبئی، ۱۳۱۷ه.ق؛ نجاشی، رجال، بمبئی، ۱۳۱۷ه.ق، صص ۱۸۹، ۲۱۹ ـ ۲۰، ۲۷۱؛ طوسی، الفهرست، چاپ نجف، ۱۹۳۷ میلادی، ص ۱۳۲؛ ابن‌داود حلّی، رجال، نجف، ۱۹۷۲ میلادی، صص ۲۷۰ ـ ۲۷۷.

به تنزیه خداوند گواهی دادند. و هنگامی که فرشتگان والایی مرتبهٔ ما را مشاهده کردند، ما به یکتایی خداوند گواهی دادیم تا ایشان بیاموزند که خدایی نیست مگر خداوند یگانه و ما تنها پرستندگانیم و نه خدایان... و هنگامی که فرشتگان بلندی جایگاه ما را مشاهده کردند، ما به بزرگی پروردگار گواهی دادیم تا ایشان بدانند که خداوند بزرگ‌ترین است... و چون فرشتگان سالاری و نیرویی را که خداوند در ما نهاده بود، مشاهده کردند، ما چنین سرودیم که: نیرو و قوّتی نیست مگر از خداوند، تا فرشتگان بیاموزند که ما را نیرو و قوّتی نیست مگر از خدا.[۳۵] و هنگامی که فرشتگان آنچه را خدا به ما ارزانی داشته و به موجب آن فرمانبرداری از ما را واجب ساخته، مشاهده کردند، ما چنین سرودیم: ستایش مر خدای راست، تا فرشتگان بدانند که ما از دهش خداوند سپاسگزاریم و آنگاه تکرار کردند: ستایش مر خدای راست. پس به واسطهٔ ما بود که فرشتگان به شناخت توحید و تسبیح و تهلیل و تکبیر و تمجید پروردگار راه بردند...».[۳۶]

---

۳۵. «لا حول و لا قوّة الّا باللّه». واژهٔ «حول» دارای دو معنای اصلی است، یکی قوّت، نیرو و دیگری تغییر، دگرگونی، تبدیل. در جملهٔ مقدّس «لا حول و لا قوة الّا باللّه» البتّه تنها معنای نخست را می‌توان پذیرفت، حال آنکه در جملهٔ پیامبر «لا حول لنا و لا قوّة الّا باللّه» که در آن لفظ «لنا» به جملهٔ نخست افزوده شده، شاید عمداً دو پهلویی معنایی حفظ شده است، زیرا اگر به لفظ «حول» معنای دوم را بدهیم، ترجمه چنین خواهد بود: «دگرگونی را در ما راه نیست و ما را نیرویی نیست مگر از خدا». جملهٔ پیامبر به این صورت در علل الشرایع (ص ۶) و عیون اخبار الرضا (ج۱، ص ۲۶۳) آمده امّا در کمال الدّین (ص ۲۵۵) لفظ «لنا» از آن حذف شده و در نتیجه جملهٔ مقدّس دوبار تکرار شده است.

۳۶. گفتنی است که در این تعلیم بنیادین ماقبل زمانی، چهار جمله مقدّس مسلمانان به طور اعمّ و چهار «ذکر» به طور اخصّ آموزش داده شده است: «لا اله الّا اللّه»، «اللّه اکبر»، «لا

بنابر برخی اخبار ائمّه، واقعهٔ دیگری نیز در جهان سایه‌ها رخ داده است: آفرینش فرزندان آدم به صورت ذرّات از خاک و آب. می‌توان به این مرحله نام «جهان دوم ذرّه‌ها» داد، زیرا این عنوان می‌تواند از یکسو روشنگر عنوان «جهان اوّل ذرّه‌ها» باشد که پیش از این ذکرش رفت، و، از سوی دیگر، منطبق با آفرینش تدریجی جهان‌هایی است که رفته رفته از لطافتشان کاسته و به مادّیتشان افزوده می‌گردد. امام محمّد باقر در تفسیر آیهٔ ۱۷۲ از سورهٔ اعراف سخنی را که از پدر خویش، امام زین العابدین، شنیده، چنین بازگو می‌کند:

> خداوند یک مشت از خاکی که با آن آدم را آفریده بود برگرفت و بر آن آب شیرین و گوارا افشاند و آن را چهل روز رها کرد. سپس بر آن آب شور و تلخ افشاند.[۳۷] و دیگر بار چهل روز آن را

حول و لا قوّة الّا باللّه» و «الحمد للّه». نخستین جملهٔ تعلیم بازگو نشده است، ولی از لفظ «سبّحنا» می‌توان نتیجه گرفت که جملهٔ مورد نظر «سبحان اللّه» بوده است که باز یکی از اذکار است. باید افزود که از نظر عرفا این جملات دارای نیروی خارق‌العاده‌ای بوده و حاوی اسرار روحانی و معنوی و حتّی جادویی است (رجوع شود به حدیث امام جعفر صادق: «... ما به سایه‌ها اسرار علم یگانگی و ستایش را می‌آموختیم» در همین مقاله).

۳۷. در اینجا گفتن چند نکته ضروری است. به موازات احادیثی که اکنون به بررسی آنها پرداخته‌ایم، احادیث دیگری موجود است دربارهٔ دو نیروی کیهانی «عقل» و «جهل» (رجوع شود از جمله به: کلینی، اصول کافی، «کتاب العقل و الجهل»). عقل نخستین آفریدهٔ خداوند از طرف راست عرش او و از آب شیرین و گواراست و صفت او اطاعت از پروردگار و نزدیکی جستن به اوست. پس از عقل، جهل از آب تلخ و شور آفریده می‌شود و صفت او نافرمانی از خداوند و دوری جستن از اوست. سپس خدا دو سپاه از هفتاد و پنج صفت پسندیده را به ترتیب در اختیار عقل و جهل می‌گذارد تا این دو نیروی کیهانی از پیش از آفرینش مادّی با یکدیگر به مبارزه پردازند. در تمامی احادیث مربوط به عقل و جهل و سپاهیان ایشان، همگونی این دو نیرو، به ترتیب، با ائمّه و مریدانشان، از یکسو، و دشمنان ائمّه و طرفداران آنها، از سوی دیگر، آشکار است. مضمون پیچیدهٔ عقل به عنوان «امام کیهانی» و تحوّل معنایی آن در سنّت امامیّه پس از متأثّر شدن این سنّت از تفکر کلامی معتزله، موضوع فصل دیگری است از کتاب زیر چاپ نگارنده.

به حال خود گذاشت. چون گِل تخمیر شد، خداوند آن را محکم بمالید و فرزندان آدم به صورت ذرّات از راست و چپ آن بدر آمدند. پس خداوند به ایشان دستور داد تا به آتش درآیند. «مردمان راست» (اصحاب الیمین) فرمان بردند و آتش بر ایشان سرد و بی‌آزار شد. «مردمان چپ» (اصحاب الشمال) از فرمان سرباز زدند و به آتش درنیامدند.[۳۸]

در اینجا لازم به یادآوری است که در میان اخبار آفرینش احادیثی به موازات هم و در عین حال مکمّل یکدیگر وجود دارد دربارهٔ تقسیم موجودات به دو گروه مخالف: از یک سو موجودات نور و خرد و، از سوی دیگر، موجودات تاریکی و نادانی. مثلاً «سپاه عقل» و «سپاه جهل» (رجوع شود به پانوشت ۳۷)، «مردمان راست» و «مردمان چپ» یا چنان‌که پس از این خواهد آمد، «مردمان علیّین» و «مردمان سجّین». بدیهی است که منظور همواره امامان و یاران راز آشنای ایشان، از یک طرف، و دشمنان ائمّه و طرفدارانشان، از طرف دیگر، است.

فرزندان آدم نیز در برابر خدا سوگند یاد می‌کنند، امّا این سوگند تنها در مورد یک چیز است: یگانگی خداوند. دو نکتهٔ پر اهمیّت همراه این خبر آمده است. نخست آنکه، پس از ادای این سوگند، «فطرتِ» آدمیان با شناخت یگانگی خدا سرشته می‌شود، شناختی که به آن نام «اسلام» داده

[این کتاب در سال ۱۹۹۲ میلادی در پاریس به زبان فرانسه منتشر شده است / ویراستار].

۳۸. صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۲، فصل ۷، شماره‌های ۲ و ۶؛ صص ۷۰ ــ ۷۱ و نیز همان حدیث با اندکی اختلاف در: کلینی، اصول کافی، «کتاب الایمان و الکفر»، باب ۱، شمارهٔ ۱۴۴۹؛ ج ۳، ص ۱۰. در حدیث شمارهٔ ۱۴۴۸ همین کتاب آمده که «مردمان راست» مردمان طاعت و بهشت و «مردمان چپ» مردمان معصیت و دوزخند. در مورد «اصحاب الیمین» و «اصحاب الشمال» همچنین رجوع شود به: ابن‌عیاش جوهری، مقتضب الاثر، همان، صص ۹ ــ ۱۰. این اصطلاحات، هر دو قرآنی هستند (سورهٔ واقعه: ۲۷ و ۴۱).

شده است. چنان‌که می‌دانیم، در اصطلاح امامیّه، لفظ «اسلام» که در برابر «ایمان» آورده می‌شود، به معنای سرسپردگی و فرمانبرداری از ظاهر شریعت است. علاوه بر این، اضافه شده که همهٔ فرزندان آدم، چه «مؤمن» چه «کافر»، همگی این سوگند را ادا کرده‌اند. «مؤمنان» یا «مردمان راست» در این مرحلهٔ آفرینش، تجسّد لطیف «موجودات پاک» بشری متعلّق به جهان اوّل سایه‌ها هستند. پس «مؤمنان» در جهانِ پیشین، سوگندِ سه گانهٔ «ولایت» یعنی باطن دین را ادا کرده‌اند. حال آنکه «مردمانِ چپ» با آنکه از فطرت اسلام برخوردارند، از آنجا که «ولایت» را بازنشناخته‌اند فطرت و سوگند یگانهٔ خود را فراموش کرده و در ورطهٔ کفر سقوط خواهند کرد.[۳۹]

نقش اصلی معصومان در جهان ذرّه‌ها البتّه آموزش اسرار علم توحید و علم تمجید به «موجودات پاک» است و مشخّصهٔ اصلی آنها نیروی خارق العادهٔ بصیرت است. به این معنی که پیامبر و امامان در بطن «ذرّات» یا «گِلِ» فرزندان آدم، اعمّ از «پاک» و «ناپاک»، نهاد و سرنوشت آیندهٔ ایشان را با تمام جزئیات آن «می‌بینند». گاه برخی از نیروهای درونی امامان، مثلاً، نیروی اشراف بر ضمیر یا نیروی فراست، در زمان حیات

---

۳۹. کلینی، اصول کافی، «کتاب الایمان و الکفر»، باب ۵ (باب فطرة الخلق علی التوحید)، ج ۳، صص ۱۹ ــ ۲۱. در اینجا پنج حدیث آورده شده که چهار تای آنها از جعفر صادق و یکی از محمّد باقر است و در تفسیر آیات زیر روایت شده: سورهٔ اعراف: ۱۷۲ (پیش از این نقل شد. برابر پانوشت ۲۸)، سورهٔ روم: ۳۰ («فطرتی که خداوند مردمان را طبق آن سرشت»). سورهٔ لقمان: ۲۵ («و چون از ایشان بپرسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفرید، خواهند گفت خداوند»). و نیز در تفسیر حدیث نبوی: «هر نوزادی بنابر فطرت زاده می‌شود». منظور از این احادیث یکی دادن بُعدی کیهانی و بنیادین به اختلاف «مسلم» و «مؤمن» و دیگر اثبات کفر پنهان اهل تسنّن است که مضمون ولایت را نپذیرفته‌اند. به کار بردن واژه‌های «اسلام» و «مسلم» به معنای سرسپردگی به ظاهر دین و فراموشی بعد باطنی آن، البتّه اتفاقی نیست.

ایشان در جهان محسوس، به عنوان خاطرهٔ آنچه ایشان به گِلِ آدمیان در جهان ذرّه‌ها دیده‌اند، شمرده شده است.[۴۰]

برایِ روشن‌تر شدن مطالب خالی از فایده نخواهد بود اگر آنها را در یک شکل خلاصه کنیم:

نام جهان

↓

امّ الکتاب

جهانِ اوّلِ ذره‌ها (یا جهان سایه‌ها

یا جهان میثاق)

↓

جهان دوم ذره‌ها

↓

جهان محسوس مادّی

---

۴۰. در مورد نیروی «بصیرت» ماقبل زمانی معصومان که در احادیث با عناوین «رؤیت» یا «علم طینت» مشخص شده، گاه آشکار و گاه به اشاره به میان آمده است. حدیث امام محمّد باقر: «خداوند در روز میثاق، از شیعیان ما که به صورت ذرّه بودند، در مورد ولایت ما و اقرار به ربوبیّت خدا و پیامبری محمّد پیمان گرفت و سپس فرزندان آدم را که هنوز در رگل (طینه) به صورت سایه بودند به محمّد نشان داد و آنگاه آنها را از گِلِ آدم آفرید و رسول خدا ایشان را شناخت و به علی شناساند و ما نیز ایشان را می‌شناسیم». (صفار قمی، بصائر الدرجات، ص ۸۹).

حدیث امام جعفر صادق: «امام چهره‌ها و سامی مریدان خویش و دشمنان خویش را می‌شناسد زیرا گِلی را که ایشان از آن خلق شده‌اند می‌شناسد». (همان، ص ۳۹۰ و نیز بخش ۲، فصل‌های ۱۴ تا ۱۶: («پیامبر خدا آنچه را در [جهان] سایه‌ها و ذرّات دیده می‌شناسد». «امیر مؤمنان آنچه را در [جهان] میثاق دیده می‌شناسد». «امامان آنچه را در [جهان] میثاق دیده‌اند می‌شناسند»).

همچنین رجوع شود به: ابن‌بابویه، علل الشرایع، باب ۱۳۹، ص ۱۷۳؛ عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۲۷؛ فضائل الشیعة، ص ۳۱، شمارهٔ ۲۷۶؛ و نیز ابن‌عیاش، همان، ص ۴۱.

ساکنان و نقش آنها

انوار بی‌شکل معصومین
(عقل)

↓

انوار معصومین با شکل بشری
(توحید و تمجید)
(تعلیم اسرار ظاهر و باطن دین)
(نیروی بصیرت)

↓

سایه‌های موجودات پاک
(فرشتگان، پیامبران، مؤمنان = سپاه عقل)
(سوگندهای چهارگانه وفاداری به ظاهر و باطن دین
و آموزاندن اسرار علم توحید و علم تمجید)

↓

ذرات فرزندان آدم از گِل
(مردمان راست = سپاه عقل = مؤمنان)
(مردمان چپ = سپاه جهل = کفّار)
(سوگند در مورد توحید ظاهری و
سرشته شدن فطرت بشری با این سوگند)

↓

فرزندان آدم

آفرینش جهان مادّی و در بطن آن امرِ اساسیِ آفرینشِ «ارواح»، «قلوب» و «ابدان» طبعاً باید پس از این مرحله قرار گیرد. در اینجا نیز موجودات یکباره به دو گروه مخالفِ همستیز بخش‌بندی شده‌اند: امامان و شاگردان ایشان از یکسو و دشمنان ائمّه و طرفدارانشان از سوی دیگر. از خلال احادیث بسیار، مطالب زیر را که در آنها موازات دقیقی مراعات شده است می‌توان استخراج کرد: روح و قلب معصوم از خاکی که در بالای «علیّین» قرار گرفته آفریده شده و بدن او از خاکِ «علیّین»؛ روح و قلبِ مرید امام، همچون روح و قلب انبیا، از خاک و بدنِ مرید و نبی از خاکی برگرفته از زیر «علیّین» آفریده شده است. از طرف دیگر، ارواح و دل‌ها و بدن‌های دشمنان امام از خاکِ «سجّین» و ارواح و دل‌های طرفداران دشمنان از همین خاک و بدن‌های طرفداران از خاکی برگرفته از زیر «سجّین» آفریده شده‌اند.[41]

---

۴۱. صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۱، فصل ۹، صص ۱۴ـ۱۹ و فصل ۱۰، صص ۱۹ ـ ۲۵؛ کلینی، اصول کافی، «کتاب الحجّه»، باب «خلق ابدان الائمه و أرواحهم و قلوبهم»، ج ۲، صص ۲۳۲ ـ ۳۴؛ «کتاب الایمان والکفر»، باب طینة المؤمن و الکافر، ج ۳، صص ۲ ـ ۱۶.

این احادیث همیشه از روشنی و انسجام برخوردار نیستند و به ویژه نزد کلینی، ابهام در نقل احادیث مربوط به موجودات آفریده شده از یکسو و گِلی که موجودات از آن سرشته شده‌اند، از سوی دیگر، تعادل و موازات کلّی نظام را به هم زده است. صفار قمی به نظر دقیق‌تر و اصولی‌تر از شاگرد خویش کلینی به نظر می‌آید و یکی از احادیثی که وی نقل کرده به بهترین نحو مطلب را خلاصه کرده است: «خداوند بدن‌های محمّد و اهل بیت او را از گِل علّیین آفرید و ارواح و دل‌های ایشان را از گِلی بالاتر از علّیین و بدن‌های مریدان ما و پیامبران را از گِلی پایین‌تر از علّیین و ارواح و دل‌های ایشان را از گِل علّیین. از اینجاست که دل‌های مؤمنان ما از بدن اهل بیت محمّد است. و خداوند دشمن اهل بیت را [یعنی روح و دل و بدن او را] و نیز ارواح و دل‌های این طرفداران او را از گل سجّین آفرید و بدن‌های طرفداران را از گلی پایین‌تر از سجّین و از اینجاست که دل‌های این طرفداران از بدن‌های سرکردگانشان است و هر دلی مشتاق بدن خویش است». (صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۱، فصل ۹، شمارهٔ ۲، حدیث امام پنجم، محمّد باقر). در بخش دوم این مقاله، به

واژه‌های «علیّین» (یا صورت فاعلی «علیّیون») و «سجّین» قرآنی هستند و به ترتیب در آیات ۱۸ تا ۲۱ و ۷ تا ۹ سورهٔ مطففین آمده‌اند:

> به راستی کتاب نیکان (ابرار) در علیّین است. و چه چیزی علیّین را به تو خواهد شناساند؟ [علیّین]کتابی است پوشیده از نوشته. آنها که در نزدیکی خدا پذیرفته شده‌اند آن را در خواهند یافت. به راستی کتاب بدکاران (فجّار) در سجّین است. و چه چیزی سجّین را به تو خواهد شناساند؟ [سجّین] کتابی است پوشیده از نوشته.

مفسران قرآن «علیّین» و «سجّین» را، به ترتیب، یکی از طبقات برین بهشت و یکی از گودال‌های ژرف دوزخ تعبیر کرده‌اند. ریشهٔ عربی «علو» یا «علی» مفهوم بالا بودن، بلند بودن یا چیرگی را می‌رساند و ریشهٔ «سجن» مفهوم زندانی و گرفتار بودن یا فرو رفتن. برخی دیگر از متفکران اسلامی به متن قرآن نزدیک‌تر مانده و علیّین و سجّین را نام دو کتاب خدایی دانسته‌اند که در آنها «نام»های رستگاران و گمراهان نوشته شده است. مضمون علیّین با مفهوم اخیر مضمونِ «درخت زندگی» در سنّت یهودی ـ مسیحی قابل مقایسه است (سفر خروج، ۳۲: ۳۲ـ۳۳ کتاب دانیال نبی ۱۲: ۱؛ مزامیر ۶۹:۲۹؛ انجیل لوقا ۲۰: ۲۰؛ کتاب وحی یوحنا ۱۵:۲۰... واژهٔ «علیّیون» در زبان‌های عبری و کلدانی وجود دارد و معنای «بسیار بلندپایه» می‌دهد). در سنّت امامیّه، آیه‌هایی که ذکر شد، کمابیش همیشه در بطن احادیث مربوط به آفرینش از خاک علیّین و سجّین به کار گرفته شده‌اند و با اینکه از تفاسیر ائمّه از این آیات چیز زیادی در دست نیست،[42] با این همه می‌توان گفت هر دو مفهوم اسم مکان و اسم کتاب

بررسی عمل معنوی «دیدن نور امام در دل» خواهیم پرداخت و شاید به این وسیله بتوانیم کلیدی برای حلّ جملهٔ معمّاگونهٔ «هر دلی مشتاق بدن خویش است» بیابیم.

۴۲. تاکنون نتوانسته‌ایم در قطعاتی که از تفاسیر ائمّه بجا مانده، نکات عقیدتی مبسوطی

همزمان در این احادیث موجود است، خاصّه آنکه در مذهب امامیّهٔ اوّلیّه، یک «کتاب» کیهانی می‌تواند یک جهان ماوراءطبیعی نیز باشد (رجوع شود به پیش از این در مورد «امّ الکتاب»).[۴۳] در یک حدیث از امام جعفر صادق «عرش» جایگزین «علّیین» شده است:

خداوند ما را [یعنی وجود نورانی ما یا ارواح ما را] از نور عظمت خویش آفرید و سپس از گِلی سر به مهر و پنهان

دربارهٔ علّیین و سجّین بیابم. در حدیثی منسوب به امام محمّد باقر به نقل از تفسیر علیّ بن ابراهیم قمی، «علّیین» به آسمان هفتم و «سجّین» به زمین هفتم تعبیر شده است (**تفسیر قمی**، بدون محلّ، ۱۳۱۳ هـ. ق، ص ۷۱۶). در حدیث دیگری منسوب به امام جعفر صادق، به نقل از همین کتاب چنین آمده که مقصود از «فجّار» (بدکاران) در آیهٔ قرآن، ابوبکر و عمر است (که از آنها به عنوان «فلانی و فلانی» و نیز «اوّلی و دومی» یاد شده) و همچنین مقصود از «ابرار» (نیکان) معصومین چهارده گانه است (**تفسیر قمی**، صص ۷۱۶ـ۱۷). علاوه بر این، در **تفسیر امام جعفر صادق** نکات جالبی دربارهٔ «ابرار» و «فجّار» آمده که، چنان‌که دیدیم، بنابر نصّ قرآن، به ترتیب، با «علّیین» و «سجّین» مرتبط هستند. در تفسیر آیهٔ زیر: «آری نیکان از برای نعیم هستند و بدکاران از برای جحیم»، (سورهٔ انفطار: ۱۲ـ۱۳)، امام ششم چنین می‌گوید: «نعیم یعنی شناخت و دیدار (النعیم المعرفة المشاهدة) و جحیم یعنی نادانی و پوشیدگی (**تفسیر جعفر**، تصحیح P. Nwyia، ص ۲۲۸). با آنکه در **حقائق التفسیر** سلمی، که تفسیر امام ششم از آن بر گرفته شده، واژه‌ها از چارچوب شیعی خود خارج شده‌اند، امّا باید دانست که در درون این چارچوب منظور از «شناخت» البتّه شناخت خداست که جز با شناخت امام ممکن نیست، زیرا امام، به دلیل رتبهٔ وجودی و نقش کیهانی خویش، تجلّی وجه شناختی پروردگار است. در همین چارچوب، مقصود از «دیدار»، مشاهدهٔ نور امام در لطیفهٔ دل یا، به عبارت دیگر، «مشاهدهٔ وجه خداوند» است (رجوع شود به بخش دوم این مقاله). واژه‌های «نادانی» و «پوشیدگی» درست مضامین مخالف «شناخت» و «دیدار» را می‌رسانند.

۴۳. در سنّت اثنیٰ‌عشری، مضمون «کتاب» از اهمیّت عقیدتی ویژه‌ای برخوردار است. «کتاب» عبارت است از حامل و قالب معرفت حقیقی و علم حقایق جزئی و کلّی. از این دیدگاه میان «کتاب‌های علوی کیهانی» (امّ الکتاب، علّیین) و «کتاب ناطق»، یعنی امام، ارتباط مستقیمی هست، زیرا امام حامل همهٔ دانش‌های سرّی مقدّس است و اصطلاحاتی چون «کتاب ناطق» یا «قرآن ناطق» از القاب امامان است. همین ارتباط را می‌توان میان «کتاب سفلی کیهانی» (سجّین) و دشمنان ائمّه، یعنی «پیشوایان تاریکی» (ائمّة الظلام)، دید.

برگرفته از زیر عرش، خلقت ما را شکل بخشید و نور ما را در شکل ما جای داد. از این روست که ما بشرهایی نورانی هستیم و آنچه [خداوند] در آفرینش بهرهٔ ما قرار داد هیچ‌کس را از آن نصیبی نیست. و خداوند ارواح مؤمنین ما را از گِل ما آفرید و بدن‌های ایشان را از گِل دیگری. همچنان سر به مهر و پنهان، امّا پست‌تر از گِل ما و خداوند از میان آفریدگان چنین بهره‌ای را تنها از آن مؤمنین ما و پیامبران ساخت. از اینجاست که تنها و ایشان [یعنی تعلیم یافتگان ما، انسان‌های پاک، پیامبران و مریدان ائمّه] سزاوار آنیم که انسان خوانده شویم، حال آنکه دیگران مگسانی هستند سزاوار آتش دوزخ [ترجمهٔ تحت اللفظی: «از اینجاست که ما و ایشان انسان شدیم و دیگر انسان‌ها، مگسانی برای آتش و به سوی آتش».][۴۴]

اینجا دو نکتهٔ دیگر این احادیث قابل بررسی است. نخست آنکه برابری وجودی میان مریدان امامان (یا، به عبارت دیگر، راز آشنایان باطن

---

۴۴. کلینی، اصول کافی، «کتاب الحجّة، باب خلق ابدان الائمة»، شمارهٔ ۲، ج ۲، صص ۲۳۲ـ۳۳.

در مورد جایگزینی «عرش» و «علّیین»، رجوع شود به: صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۱، فصل ۹، شمارهٔ ۱۲، ص ۱۷.

خالی از فایده نیست اگر یادآور شویم که در متون سنّی، مکه (و گاه مدینه) «بازتاب زمینی» آن مکان آسمانی معرّفی شده که از خاک آن پیامبر اسلام آفریده شده است (رجوع کنید، از جمله، به: زرقانی، شرح علی المواهب اللدنیّة، ج ۱، ص ۴۳؛ حلبی، السیرة الحلبیة، بیروت، بدون تاریخ، ج ۱، ص ۱۴۷.

و برای مآخذ دیگر رجوع شود به:

M. J. Kister,"You Shall Only Set Out for Three Mosques", *Le Muséon*, 82, 1969, p.187,note 63.

اشاره به مدینه در این متون ناگزیر باید ریشه در این عقیدهٔ قدیمی داشته باشد که خاک سرشت هر کس از محلّ دفن او برداشته شده است («تربة الشخص مدفنه»): زرقانی، همان، ج ۱، صص ۴۲ـ۴۳.

دین) و پیامبران بار دیگر برقرار شده است، برابری‌ای که درجهٔ معنوی یکسانی به این دو گروه می‌بخشد. چنان‌که پیش از این گفتیم، این دو گروه بشری و نیز فرشتگان در یک «زمان» به صورت سایه در جهان اوّل ذرّه‌ها آفریده شده و چهار سوگند توحید و ولایت را ادا کرده و سرانجام اسرار علوم مقدّس را از معصومان فرا گرفته‌اند. بنا به عقیدهٔ امامیّه، راز آشنایان باطن دین در ترازوی قدسی جهان و در نبرد علیه سپاه جهل، همسنگ پیامبرانند. نکتهٔ دوم، همجنسی و همسخنی قلب مرید امام و بدن امام است. این مضمون به نظر من پایهٔ کیهانی و بنیاد آسمانی مهمّ‌ترین عمل معنوی مذهب امامیّهٔ نخستین یعنی عمل «دیدن با قلب» یا «دیدن در قلب» (الرؤیة بالقلب) است. در اینجا تنها به این اشاره بسنده می‌کنیم، زیرا بخش دوم این مقاله یکسره به این مطلب اختصاص یافته است.

پس از آفرینش مادّی نوع بشر نور یگانه و توأمان نبوّت و امامت یا نور محمّد و علی به وسیلهٔ خداوند در آدم نهاده شد.[۴۵] به جهت این نور بود

---

۴۵. در اینجا چه بسا منظور آدم دور فعلی بشریّت است، زیرا در سنّت قدیمی امامیّه اعتقاد به آفرینش دوره‌ای و بشریّت‌های پیاپی به چشم می‌خورد، ولی امامان در این مورد توضیح گسترده‌ای نداده‌اند. در تفسیر آیه ۱۵ سورهٔ قاف («آیا ما پس از آفرینش نخست خسته شده‌ایم که ایشان در مورد آفرینش جدید به تردید افتاده‌اند؟») امام محمّد باقر چنین می‌گوید، «هنگامی که خداوند این آفریدگان و این جهان را نابود سازد و مردمان بهشتی و دوزخی به مقصد خویش رسند. خداوند جهان دیگری خواهد آفرید متفاوت با این جهان و مردمان دیگری که به زن و مرد تقسیم نشده‌اند و ایشان او را خواهند پرستید و به یگانگی وی گواهی خواهند داد و پروردگار برای حمل ایشان زمین تازه‌ای خواهد آفرید و آسمان تازه‌ای برای سایه افکندن بر ایشان. آیا چنین می‌پنداری که خدا تنها این جهان را آفریده و بشری غیر از شما خلق نکرده؟ نه، چنین نیست، او هزار هزار جهان آفریده و هزار هزار آدم و تو در آخرین این جهان‌ها و در میان آخرین این آدمیان زندگی می‌کنی». ابن‌بابویه، کتاب التوحید، باب ۳۸، شمارهٔ ۲، ص ۲۷۷؛ ابن‌عیاش، مقتضب الاثر، همان، ص ۱۴۳.
مخاطب امام در این حدیث ابوعبدالله جابر بن یزید جعفی (درگذشت ۱۲۸ یا ۱۳۲ هـ ق)، شاگرد معروف امام پنجم و ششم است که ناقل بسیاری از احادیث عرفانی و باطنی بوده است (در مورد او رجوع کنید به: کشّی، رجال؛ نجاشی، رجال؛ طوسی، رجال، ص ۱۱۱،

که فرشتگان فرمان یافتند در برابر آدم سجده کنند و ایشان همگی اطاعت کردند جز ابلیس که از فرمان الاهی سرباز زد و به واسطهٔ سرکشی غرورآمیز خویش ملعون خداوند گردید.[۴۶]

> سپس خداوند آدم را آفرید و ما را در پشتِ (صُلبِ) او نهاد و فرشتگان را فرمود در برابر او به سجده افتند تا ما [از ورای آدم] ستایش شویم. سجدهٔ فرشتگان گواه پرستش خداوند و احترام به آدم و فرمانبری از او به دلیل حضور ما در پشت او بود.[۴۷]

از آدم به این سو نور نبوّت ــ ولایت «مسافرت» خویش را در نسل‌های بشری آغاز می‌کند و مکان‌ها و زمان‌های تاریخ مقدّس انسانیّت (انسانیّت فعلی؟) را درمی‌نوردد تا به «محمل»های مقدّر خویش، یعنی محمّد و علی تاریخی، برسد و از طریق ایشان به امامان دیگر منتقل شود. پیامبر می‌گوید:

> ما اشباحی از نور بودیم تا آنجا که خداوند اراده نمود صورت ما را بیافریند و آگاه ما را ستونی از نور ساخت و در پشت آدم افکند و ما را از پشت پدران و زهدان مادران گذرانید بی‌آنکه

شمارهٔ ۶ و ص ۱۶۳، شمارهٔ ۳۰؛ اردبیلی، جامع الرواة، قم، ۱۳۳۱ شمسی، ج ۱، ص ۱۴۴). مضمون آفرینش ادواری و اکواری و بسط آن بیشتر در متون اسماعیلیّه به چشم می‌خورد. در این مورد رجوع شود به
H. Corbin, *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, 1982.

۴۶. قرآن، سورهٔ اعراف: ۱۱ به بعد؛ سورهٔ حجر: ۲۶ به بعد؛ اسری: ۶۱ به بعد؛ کهف: ۵۰؛ صاد: ۷۴ به بعد.

در احادیث امامیّه، ابلیس نمونهٔ بنیادین «پیشوایان تاریکی» یعنی دشمنان ائمّه و مریدان ایشان است. ابلیس نخستین کسی است که نور نبوّت ـ ولایت را بازنشناخته و از این دیدگاه مترادف با «جهل» یعنی نیروی کیهانی نادانی و تاریکی است.

۴۷. حدیث نبوی «برتری پیامبر و حجّت‌های خداوند بر فرشتگان»، ابن‌بابویه، علل الشرایع، همان، ص ۶؛ عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۶۳؛ کمال الدّین، ص ۲۵۵.

ناپاکی شرک و زنای کفر ما را آلوده سازد و چون ما را به پشت عبدالمطلب [نیای مشترک محمّد و علی] رسانید، نور را به دو بخش تقسیم نمود و نیمی را در پشت عبداللّه [پدر پیامبر] و نیم دیگر را در پشت ابوطالب [پدر علی] قرار داد. نیمی که به من می‌رسید در بطن آمنه [مادر پیامبر] قرار گرفت و وی مرا به دنیا آورد و به همین ترتیب نیمی که به علی می‌رسید در شکم فاطمه دختر اسد [مادر علی] قرار گرفت و وی علی را زاد. پس از آن [خداوند]، عزّ و جلّ، ستون نور را به من بازسپرد و من والد فاطمه شدم و به همان ترتیب ستون نور را به علی سپرد و وی والد حسن و حسین شد... پس این نور از امامی به امام دیگر تا روز رستاخیز منتقل خواهد شد.[۴۸]

۴۸. ابن‌بابویه، علل الشرایع، باب ۱۵۶، ج ۱، ص ۲۰۹.
جملهٔ مربوط به «پشت پدران و زهدان مادران پاکیزه از آلودگی شرک و کفر» در چارچوب کلّی مسئلهٔ کیش نیاکان پیامبر قرار می‌گیرد؛ مسئله‌ای که در ادبیات وابسته به سیرهٔ نبوی و حدیث به تفصیل به آن پرداخته شده است. بنابر اعتقاد امامیّه، همهٔ نیاکان پیامبر، و در نتیجه امامان، «مسلمان» یعنی موحّد بوده‌اند و آیین ابراهیم یعنی آیین «حنیفان» داشته‌اند. یکی از نتایج این امر آن است که فرزندان ایشان نامشروع نبوده‌اند (اصطلاح «زنای کفر») (رجوع شود به: ابن‌بابویه، امالی، مجلس ۸۹، شمارهٔ ۱۱، ص ۶۱۴؛ ابن‌شهر آشوب، مناقب آل ابیطالب، ج ۱، ص ۳۷ به بعد و ۱۳۲ به بعد؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۱۰ به بعد و ج ۱۵، صص ۱۱۷ ـ ۲۷: «امامیّه در این امر اتفاق دارند که پدر و مادر پیامبر و نیاکان وی تا آدم همگی مسلمان و از صدیقان و حنیفان بوده‌اند»). بسیاری از سنّیان نیز همین نظریّه را دارند و به ویژه بر موحّد بودن عبدالمطلب و دو پسر او عبداللّه و ابوطالب تأکید می‌کنند (از جمله: ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، صص ۲ و ۳۱. حدیث نبوی: «من از آدم تا به حال از پیوند مشروع زاده‌ام و نه از پیوند نامشروع. از زنای اهل جاهلیّت هیچ چیز مرا نیالوده است»؛ بیهقی، دلائل النبوة، ج ۱، ص ۱۳۱؛ سیوطی، الخصائص الکبری، قاهره، ۱۹۶۷ میلادی، ج ۱، صص ۹۳ ـ ۹۶؛ ابن‌جوزی، الوفا باحوال المصطفی، قاهره، ۱۹۶۶ میلادی، ج ۱، ص ۳۵ به بعد و ۷۷ ـ ۷۸؛ قسطلانی، ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری، بیروت ۱۳۲۳ هق، ج ۶، ص ۳۱ به بعد؛ حلبی، السیرة الحلبیة، ج ۱، ص ۴۲ به بعد؛ زرقانی،

بنا بر این حدیث و احادیث دیگر (رجوع کنید به مآخذ پانوشت ۴۸) و با استناد به الفاظی که در آنها به کار رفته ــ به ویژه «پشت‌ها» (اصلاب) و «زهدانها» (ارحام) ــ چنین می‌توان اندیشید که انتقال «وصیّت نورانی» از طریق جسمانی یا به عبارتی به وسیلهٔ مایع منوی انجام می‌پذیرد. این مایع حامل نور نبوّت ــ امامت (یا به نظر اغلب نویسندگان اهل تسنّن، حامل نور نبوّت) است و بدن حامل خود و به ویژه پیشانی او را درخششی غیرعادّی می‌بخشد.[۴۹]

همان، ج ۱، ۶۶ به بعد و ۱۷۴ به بعد).

گویا این بنی‌هاشم بوده‌اند که در مبارزهٔ خویش علیه بنی‌امیّه طرفدار شیعیان و بنی‌عبّاس بوده و بر والایی کیش نیاکان پیامبر همگی و عبدالمطلب به ویژه تأکید داشته‌اند. یادآور می‌شویم که عبدالمطلب نیای مشترک عبداللّه، ابوطالب، و عبّاس بوده است و به عنوان فردی موحّد و متّقی شناسانده شده که نور نبوّت را در خویش داشته است. به عکس، امیّه، نیای بنی‌امیّه، با صفاتی درست خلاف صفات بالا نمایانده شده است (مثلاً، ابن‌هشام ــ که در تمایلات هاشمی استادش ابن‌اسحق تردیدی نیست ــ السیرة النبویّة، چاپ سوم، بیروت، ۱۹۷۲ میلادی، ج ۱، ص ۱۸۰؛ بلاذری، انساب الاشراف، تصحیح Schloesinger، اروشلیم، ۱۹۳۸ میلادی، ۴ باب، ص ۱۸. گفتار عبداللّه بن عبّاس علیه یزید بن معاویه، خلیفهٔ اموی، و حدیثی به نقل از عوانة بن حکم، درگذشت ۱۴۷ هجری). در مورد ضدّیت عبدالمطلب و امیّه، همچنین رجوع کنید به: ابوالفرج اصفهانی، کتاب الاغانی، چاپ جدید بیروت، ۱۹۷۰ میلادی، ج ۱، صص ۸ ــ ۹.

فخرالدّین رازی با آنکه کوشیده از طریق استدلال منطقی پاکی نسب پیامبر را اثبات کند، با این همه برای این نظریّه ریشه‌ای شیعی قائل شده است (التفسیر الکبیر، تهران، بدون تاریخ، ج ۲۴، صص ۱۷۳ ــ ۱۷۴). از سوی دیگر، برخی از علمای اهل تسنّن در برابر این نظریّه واکنش نشان داده‌اند. مسلم در صحیح خود حدیثی نقل کرده که در آن پیامبر به یک تازه مسلمان چنین می‌گوید: «هم اکنون پدر من و پدر تو در دوزخند». **صحیح مسلم**، قاهره، ۱۳۳۴ هـ.ق / ۱۹۱۵م، ج ۱، صص ۱۳۲ ــ ۳۳؛ و نیز زرقانی، همان، ج ۱، ص ۱۷۹ که به مسلم استناد می‌جوید و می‌افزاید که در این حدیث منظور پیامبر از پدر خویش ابوطالب بوده است، زیرا عرب سرپرست را نیز پدر می‌خوانند؛ همچنین حلبی، همان، ج ۱، ص ۲۹؛ و نیز طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ جدید بیروت، ۱۹۷۲ میلادی، ج ۱۱، صص ۳۰ ــ ۳۱.

۴۹. در مورد این موضوع و مآخذ آن، رجوع کنید به مقالهٔ U. Rubin, *Ibid* در مورد نور

امّا، بنابر گروه دیگری از احادیث، انتقال نور از طریق روحانی نیز انجام می‌گیرد، و در این صورت سلسلهٔ تعلیمی انبیا و اوصیای ایشان (یعنی امامان هر یک از پیامبران) را وسیلهٔ انتقال نور دانسته‌اند. بر خلاف نوشته‌های اهل تسنّن در این دوره، در احادیث امامیّه گفته شده که تمامی نیاکان پیامبر، چه جسمانی و چه روحانی، همگی از نور محمّد و علی روشن بوده‌اند، و چنان‌که پیش از این اشاره شد، نور تنها پس از رسیدن به عبدالمطلب به دو بخش تقسیم شده است. در حدیث نبوی چنین آمده است:

> من و علی از نوری یگانه آفریده شده‌ایم... هنگامی که آدم در بهشت بود ما در پشت او بودیم.. هنگامی که نوح به کشتی برآمد ما در پشت او بودیم. هنگامی که ابراهیم به آتش افکنده شد، ما در پشت او بودیم... خداوند همچنان ما را از پشت‌های پاک به زهدان‌های پاک منتقل نموده تا به عبدالمطلب رسیدیم و آنجا نور ما را دو بخش کرد.[۵۰]

عبدالمطلب، همین مقاله، صص ۹۴ــ۹۶؛ نور عبداللّه و آمنه، صص ۸۴ــ۸۹؛ نور ابوطالب، صص ۷۵ــ۷۶.

۵۰. ابن‌بابویه، علل الشرایع، باب ۱۱۶، صص ۱۳۴ــ۳۵؛ کمال الدّین، ج ۱، باب ۲۴، شمارهٔ ۲۵، ص ۲۷۵. در مورد حضور نور نبوّت ـ ولایت در آدم، رجوع کنید به: ابن‌عیاش، مقتضب الاثر، همان، ص ۸۲؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۱، صص ۳۱۱ــ۱۲؛ حضور نور در موسی، ابن‌عیاش، همان، ص ۴۱؛ مجلسی، ج ۵۱، ص ۱۴۹.

مضمون دودمان نبوی محمّد در نزد اهل تسنّن نیز پذیرفته است، امّا، بر خلاف نظریّهٔ گلدزیهر که در این دودمان نوعی نسب روحانی نوافلاطونی می‌یابد Goldziher, "Neuplatonische", *Ibid*, p.340 چنین می‌نماید که از نظر نویسندگان سنّی، انتقال نبوّت از طریق جسمانی و به وسیلهٔ مایع منوی انجام گرفته است. رجوع شود به: ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۵ («... از پیامبری به پیامبر دیگر تا [خداوند] تو را پیامبر برآورد»)؛ ابن‌کثیر، تفسیر، بیروت، ۱۹۶۶ میلادی، ج ۵، ص ۲۱۵ («یعنی قالب به قالب شدن او از پشت یک پیامبر به پشت پیامبر دیگر تا آنجا که [خداوند] او را پیامبر برآورد»)؛ سیوطی، الخصائص الکبری، ج ۱، ص ۹۴ («و پیامبر همچنان در پشت پیامبر انتقال یافت تا

سنّت امامیّه دو دودمان مشخّص برای پیامبر و امامان قائل شده است. دودمان نخست ــ که ما آن را «دودمان طبیعی» خواهیم نامید ــ با دودمانی که سیره‌های سنّی برای پیامبر قائل شده‌اند مطابقت دارد. البتّه، گذشته از چند تفاوت جزئی، که آن هم معلول دگرگونی ناگزیر نام‌ها در متون مختلف است. دودمان دوم، «دودمان روحانی»، از سلسلهٔ ناگسستهٔ پیامبران و امامان ایشان تشکیل شده و خاصّ سنّت امامیّه است.[۵۱] برای برقرار کردن این دو دودمان، البتّه، از منابع اثنیٰ‌عشریّه (به ویژه آثار ابن‌بابویه و ابن‌عیاش جوهری) استفاده کرده و برای تصحیح و تکمیل آنها از مطالب کتاب اثبات الوصیّة، اثر قدیمی شیعی منسوب به مسعودی (درگذشت ۳٤٥ق / ۹٥٦م) که یکسره به مضمون «وصیّت» اختصاص یافته[۵۲] و نیز از نام‌های اشخاص مقدّس کتاب‌های عهد عتیق و عهد جدید بهره گرفته‌ام، با این همه برخی نام‌ها ناشناختی باقی مانده‌اند:

۱. «دودمان طبیعی» در سیر صعودی: محمّد ــ عبداللّه (یا علی و ابوطالب) ــ عبدالمطلب ــ هاشم ــ عبد مناف ــ قُصَی (یا فِهر) ــ کِلاب ــ

مادرش او را بزاد»)؛ زرقانی، همان، ج ۱، ص ۶۷؛ و حلبی، همان، ج ۱، ص ۲۹.
از نظر برخی نویسندگان، «مهر» یا خاتمی که نور نبوّت بر بدن پیامبر حک کرده بود، او را «خاتم پیامبران» ساخته بود. در مورد این موضوع و بحث و گفتگوهای کلامی در این باب که سرانجام به عنوان یکی از اصول عقیدتی اسلامی پذیرفته شد، رجوع کنید به:
H. Birkeland, *The Legand of the Opening of Muhammad's Breast*, Oslo, 1955; Y. Friedmann, "Finality of Prophethood in Sunni Islam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7, 1986.

۵۱. این دو دودمان یادآور دو دودمان «طبیعی» و «شاهانهٔ» عیسی مسیح است (انجیل لوقا، ۳: ۲۳ ــ ۳۸؛ انجیل متی، ۱:۱ ــ ۱۷). بسیاری از نام‌ها در دودمان‌های محمّد و مسیح مشترک هستند.

۵۲. اثبات الوصیة للامام علیّ بن ابیطالب علیه‌السّلام، منسوب به مسعودی، نجف، المطبعة الحیدریّة، بدون تاریخ. در مورد این کتاب و مسائل مربوط به انتساب آن، رجوع کنید به:
Ch. Pellat, "Masʿudi et l'imamisme", *Le Shiʿisme imāmite*, Paris, 1970, pp.69-90.

مُرَّه ـ کعب ـ لُؤی ـ غالب ـ (فِهر) ـ مالک النَضْر (یا قریش) ـ کِنانه ـ خُزَیْمه ـ مُدْرِکه ـ الیاس ـ مُضَر ـ نِزار ـ مَعَدّ ـ عَدْنان ـ اُودّ ـ اُدَد ـ الیَسَعْ ـ الهَمَیْسع ـ سلامان ـ نَبْت ـ حَمْل ـ قَیْدار ـ اسمعیل («پدر اعراب») [از اینجا دودمان به میان غیر اعراب می‌رود] ـ ابراهیم ـ تارِه (Tharé) ـ ناحور (Nachor) ـ سَروغ (Sarug) ـ ارعُو (Reü) ـ فالج (Phaleg) ـ هابر (Héber) ـ شالح (Salé) ـ ارفَخْشَد (Arphaxad) ـ سام ـ نوح ـ لامَک (Lamech) ـ مَتوّشَلَح (Mathusalem) ـ اخنوخ (Hénoch) یا ادریس ـ یارد (Jared) ـ مَهْلائیل (Malaéel) ـ قَینان (Caïnan) ـ انوش (Enos) ـ شیث ـ آدم.[۵۳]

۲. «دودمان روحانی» در سیر نزولی: آدم ـ شیث (یا هبة اللّه) ـ قینان ـ مخلت (؟) (دگرگونهٔ مهلائیل؟) ـ مَحُوق (؟) ـ غَثْمیشا (یا غَنْمیشا یا غَثْمیثا؟) ـ اخنوخ (ادریس) ـ نوح ـ سام ـ غثاس (یا عثامر؟) ـ برغیشاسا (یا برعیثاشا؟) ـ یافث (Japhet) ـ بره (؟) (دگرگونهٔ تاره؟) ـ جفنه (یا جفشه یا جفیش؟) ـ عمران ـ ابراهیم ـ اسمعیل ـ اسحق ـ یعقوب ـ یوسف ـ بثریا (؟) ـ شُعیب ـ موسی ـ یوشع (Josué) ـ داود ـ سلیمان ـ آصف بن بَرَخیا ـ زکریا ـ عیسیٰ ـ شمعون ـ یحیی ـ مُنْذِر بن شمعون ـ سَلَمه (یا سلیمه) ـ بَرْدَه (یا برزه یا بالط یا آبی. ـ آیا منظور از این نام اخیر یک پدر روحانی نیست؟) ـ محمّد ـ علی ـ یازده امام دیگر.[۵۴]

---

۵۳. ابن‌عیاش، مقتضب الاثر، صص ۵۱ـ۵۲؛ اثبات الوصیة، صص ۷۵ـ۹۰. مقایسه شود با: مسعودی، مروج الذهب، تصحیح Barbier de Meynard، ج ۱، صص ۸۰ـ۸۳؛ ج ۴، ص ۱۱۵.

۵۴. ابن‌بابویه، کمال الدّین، باب ۲۲، شمارهٔ ۱، صص ۲۱۱ـ۲۱۳ و باب ۵۸؛ جلد ۲، ص ۶۶۴؛ و نیز کتاب من لایحضره الفقیه، تصحیح آخوندی، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۹۰ ه.ق / ۱۹۷۰ میلادی، ج ۴، باب ۷۲، صص ۱۲۹ـ۱۳۰. «دودمان روحانی» حدود ۷۰ صفحه از اثبات الوصیة را به خود اختصاص داده (صص ۸ـ۷۴) و گروه نیاکان پیامبر بیش از دو برابر گروه حاضر است (۷۵ نام به جای ۳۵ تا). نویسنده کوشیده تا زمان «تاریخی» پیامبران و ائمّهٔ آنها را با آوردن نام پادشاهان همروزگارشان تعیین کند و، به این ترتیب، نام‌های گروهی از شاهان کتاب عهد عتیق و نیز پادشاهان ایران و یونان را در متن آورده

برخی از پیامبران بزرگ کتب عهد عتیق و عهد جدید (به ویژه پیامبران اولوالعزم) و امامان ایشان در هر دو دودمان به چشم می‌خورند. مرتبهٔ والای ایشان مرهون حضور نور محمّد و علی در آنهاست (و در نتیجه نور یازده امام دیگر، زیرا علی نمایندهٔ همهٔ ائمّه است) و از اینجاست که در احادیث ائمّه، امامان دوازده گانه همواره با انبیاء بنی‌اسرائیل مقایسه شده و همواره برتریشان تأیید گردیده است. در حدیث نبوی چنین آمده است:

> منم برترین انبیا و وصیّ من [یعنی علی] برترین اوصیاست و وصیّون او [یعنی ائمّهٔ دیگر]، برترین وصیّون [آیا در اینجا «اوصیاء» و «وصیّون» معنای متفاوت دارند؟ چرا دو واژهٔ متفاوت به کار گرفته شده است؟]. دانشمندان (علماء) ورثهٔ پیامبرانند... دانشمندان امّت من همچون پیامبران بنی‌اسرائیل هستند.[55]

است (مقایسه شود با: مروج الذهب، ج ۱، صص ۷۲ ـ ۷۳).

۵۵. صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۱، فصل ۲؛ ابن‌بابویه، کمال الدّین، صص ۲۱۱ ـ ۱۲.
در مورد مقایسهٔ معصومین با پیامبران و قدیسان عهد عتیق و عهد جدید، رجوع شود به کمال الدّین، صص ۲۵ ـ ۲۶ («علی دارای فضایل پیامبران گذشته است»)؛ ابن‌شهر آشوب، مناقب آل ابیطالب، ج ۳، ص ۴۶ (در این کتاب رابطهٔ پیامبر و علی با رابطهٔ موسی و یوشع مقایسه شده است. شهرستانی این نظریّه را به عبداللّه بن سباء نسبت داده است. رجوع شود به: الملل و النحل، تصحیح گیلانی، ج ۱، ص ۱۷۴ (و مقالهٔ «عبداللّه بن سباء» در دایرة‌المعارف اسلام، اثر M. E, G, Hodgson) و ج ۲، ص ۲۱۹ (مقایسهٔ علی و هارون)، ج ۳، ص ۱۶۶ (مقایسهٔ حسن و حسین با دو پسر هارون، شبر و شبیر)، ج ۲، ص ۱۶۴ (مقایسهٔ علی و سام)، ج ۱، ص ۲۵۸ (مقایسهٔ امام و دوازده نقیب بنی‌اسرائیل)؛ اثبات الوصیة، ص ۲۵۹ (مقایسهٔ دوازده امام و دوازده حواری مسیح)؛ خوارزمی، المناقب، نجف، ۱۹۶۵ میلادی، ص ۸۵ (مقایسهٔ امام حسن با حضرت ابراهیم، امام حسین با حضرت موسی، و امام زین العابدین با حضرت هارون).
بنابر بعضی روایات، حتّی گاه دشمنان ائمّه ایشان را پیامبر می‌انگاشته‌اند (کلینی، الروضة من الکافی، تصحیح و ترجمهٔ فارسی رسولی. محلاتی، تهران، ۱۳۸۹ هـ ق، ج ۱، ص ۱۷۳ گفتار خلیفهٔ اموی، هشام بن عبدالملک؛ و ابن‌بابویه، امالی، مجلس ۴۷، شمارهٔ ۴، ص ۲۷۸

انتقال نور شاید مهم‌ترین عامل «وصیّت» باشد.[۵۶] این انتقال را در متون امامیّه با چند واژه نامیده اند. «نقل»، «تقلّب» (به معنای تحت اللفظی «بازگشت») یعنی «سفر بازگشت» نور به سوی محمّد و علی که در واقع سرچشمهٔ نور بوده‌اند و یا شاید هم برگرفته از لفظ «قالب» به معنای کالبد جسمانی حامل نور) و یا «تناسخ» (که چون اغلب در چارچوب عقاید «تناسخیان» مورد مطالعه قرارگرفته معنای انتقال روح از بدنی به بدن دیگر را یافته است،[۵۷] حال آنکه در اینجا به معنای انتقال نور نبوّت ـ ولایت است). علی در یکی از خطبه‌های خویش می‌گوید: «خداوند ایشان را [یعنی انوار معصومین را] در برترین مخزن‌ها نهاد [یعنی پشت پدران] و در بهترین قرارگاه‌ها قرار داد [یعنی زهدان مادران] و به این ترتیب والاترین پشت‌ها ایشان را به پاکیزه‌ترین زُهدان‌ها تناسخ دادند».[۵۸]

گفتار یکی از خوارج). در این مورد همچنین رجوع کنید به:

A. J. Wensinck, "Muhammad und die Propheten", *Acta Orientalia*, 2, 1924; R. Sellheim, "Prophet, Chalif und Geschichte", *Oriens*, 18-19, 1965-66; M. J. Kister, "Haddithū an Banī Isrā'il ", *Israel Oriental Studies* 2, 1972.

۵۶. «وصیّت» (الوصیّة) یا «میراث مقدّس» همچنین شامل برخی اشیاء نیز هست: کتاب‌های مقدّس پیامبران گذشته، کتاب‌های سرّی ائمّه (مانند جفر و جامعه و مصحف فاطمه) و برخی اشیاء متعلّق به پیامبران گذشته با خواصّ خارق العاده (پیراهن آدم، تابوت موسی، سلاح محمّد...) در اینجا نیز حضور دو خصیصهٔ اصلی امام، یعنی علم و قدرت، نمایان است. در حدیثی از امام جعفر صادق، «الوصیّه» همچنین نام یک «کتاب سر به مهر» («کتاب مختوم») است که از آسمان برای پیامبر نازل شده و در آن دوازده نامهٔ مهر شده حاوی مأموریّت هر یک از امامان گنجانده شده است (نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۸۲ـ۸۳).

۵۷. در مورد مضمون تناسخ رجوع شود به:

R. Freitag, *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*, Berlin, 1985; G. Monnot, "La transmigration et l'immortalité", *Islam et religions*, Paris, 1986, Chapitre 12, pp.279-295.

۵۸. نهج البلاغة، تصحیح و ترجمهٔ فارسی فیض الاسلام، تهران، ۱۳۵۱، شمارهٔ ۹۳، ص ۲۷۹. اعتقاد به نوعی «دوباره زایی» در احادیث قدیمی امامیّه به چشم می‌خورد. واژهٔ «مسخ» به

کمیت بن زید اسدی (درگذشت ۱۲۵ق / ۷٤۲م)، در ستایش نور پیامبر از همین واژه بهره گرفته است:

مـا بَیْنَ حـوّاءَ إنْ نُسِـبْتَ إلی آمِـــنةَ أتـــمّ نَـبْتُک الهَـدَبُوْ
قـرناً فـقرناً تـناسخوک لک الفـضّةُ مِـنها بـیضاءَ والذهـبو

(شاخه‌های سترگ درخت تو دودمانت را از حوّاء تا آمنه درنَوَر دیده است.

نسل اندر نسل تناسخ تـو درخشـان هـمچون سـیم و زر انـجام یـافته است).[59]

گـویا ایـن واژه بـا مـعنای اولیـهٔ «انـتقال نـور نـبوّت ــ ولایت» ریشـهٔ امامی داشته است و سپس از طریق شیعیان غالی، که با امامیّه در ارتباط بوده‌اند، به میان تناسخیان رسوخ کرده و رفته ــ رفته معنای «انتقال روح»

معنای زاده شدن در بدن یک حیوان پست چندین بار به کار رفته است (مثلاً: صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۷، فصل ۱۶، صص ۳۵۳ ـ ۵۴؛ کلینی، روضهٔ کافی، ج ۱، ص ۲۸۵ و جلد ۲، ص ۳۷؛ ابن‌بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۱، باب ۲۷، ص ۲۷۱؛ نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۳۸۷).

این مطلب در متون باطنیّه و به ویژه در نوشته‌های مـنسوب بـه جـابر بـن حـیّان بسـط و گسترش یافته است. متون منسوب به جابر شاید قدیمی‌ترین نوشته هایی باشد که در آنها چندین واژه برای انواع دوباره‌زایی آورده است: «نسخ» (زاده شـدن بـه صـورت انسـانی)؛ «مسخ» (زاده شدن به صورت حیوانی)؛ «فسخ» (زاده شدن به صورت گیاهی)؛ و «رسخ» (زاده شدن به صورت جمادی). رجوع شود به:

"Katib al-Bayān" in *The Arabic Works of Jābir b. Hayyān*, éd, E. J. Holmyard, Paris, 1928, p.11.

«کتاب الاشتمال» در مختار رسائل جابر بن حیان، تصحیح پ. کروس (P. Kraus)، پاریس - قاهره، ۱۹۳۵ میلادی، صص ۵۴۹ ـ ۵۵۰.

"Kitāb sl-maʿrifa" in *Zeitschrift für Geschichte der arabisch - islamischen Wissenschaften*, éd. Abu Rida, 1, 1984, p.57.

۵۹. کمیت بن زید اسدی، هاشمیات، قم، بدون تاریخ، ص ۶۹.

پیدا کرده است.

تاکنون مطالعاتی چند در مورد مضمون «وصیّت» در اسلام به طور اعمّ و در تشیّع به طور اخصّ انجام گرفته است.[۶۰] بیشتر پژوهشگران آن را در یک مضمون سیاسی خلاصه کرده‌اند (هاجسون، وات، شارون، مومن). دودمان‌های دوگانهٔ «طبیعی» و «روحانی» برای برخی دیگر نشانهٔ «ضدّیّت عرب و ایرانی» (گلدزیهر) یا نشانهٔ «اختلافات اعراب شیعهٔ شمالی و اعراب شیعهٔ جنوبی»(روبین) بوده است. با وجود گستردگی اطلاعات و استواری استدلال‌های این پژوهندگان، برخی به دیدگاهی بسیار محدود و برخی دیگر به نتایجی قابل تردید رسیده‌اند. مسئلهٔ درهم آمیختگی اقوام و فرهنگ‌ها در آغاز اسلام هنوز روشن نشده است. شباهت جریان‌های فکری ناگزیر نشانهٔ تأثیر فرهنگی نیست، خاصّه آنکه گاه شکل‌های یکسان محتواهای متفاوت دارند و گاه، به عکس، شکل‌های متفاوت محتواهای یکسان. در چارچوب تاریخ اندیشه مسئلهٔ نیروی حیاتی یک عقیدهٔ قدیمی و قدرت تأثیر آن در شکل و محتوای

60. *I. Goldziher, Muslim Studies*, ed. S. M. Stern, London, 1971, 1, pp.45, 135; Idem, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910, s.217; M. E. S. Hodgson, "How Dis the Early Shi'a Become Sectarian", *Journal of the American Oriental Society* 75, 1955, pp.1-13; W. M. Watt, "Shi'ism Under the Umayyads", *JRAS*, 1960, pp.158-172.

U. Rubin. "Prophets and Progenitors in the Early Shi'a Tradition", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1, 1979, pp.41-64; M. Sharon, "The Development of the Debate Around the Legitimacy of Authority in Early Islam", *JSAI* 5, 1984, pp.121-142; M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam., The History and Doctrine of Twelver Shi'ism*, New Haven - London, 1985, Ch.2.

در این پژوهش‌ها از احادیث قدیمی امامیّه کمتر خبری است. منابع یا غیرمستقیم‌اند یا متأخر. U. Rubin اساساً به اثبات الوصیة متکی است که امر انتساب و تاریخ نگارش آن هنوز پرسش‌انگیز است.

عقاید جدید هنوز حل نشده است با چنگ زدن به مفهوم قبیله و منطقه نمی‌توان همیشه مسئلهٔ پذیرش وگوارش عقاید و مضامین پیچیده را حلّ کرد و بدیهی است که نمی‌توان در طی یک فصل یا یک مقاله کلاف سردرگم تأثیر و تأثّر عقاید مذهبی را از هم گشود. احتیاط چنین به بندهٔ نگارنده حکم می‌کند که در محدودهٔ مطلب خویش بمانم و مسئله را در چارچوب تعالیم امامیّه و از خلال جهان‌بینی آن بسنجیم. البتّه روشن است که مضمون «وصیّت مقدّس» از آنجا که مشروعیّتی بدون چون و چرا به اوصیا می‌بخشد، خواه ـ ناخواه بعدی سیاسی پیدا می‌کند، امّا این مضمون، به نظر من، بیش از هر چیز به عنوان کاربرد دو عقیدهٔ جزمی امامیّه قابل بررسی است: نخست اینکه، زمین هرگز نمی‌تواند از حجّت خدا خالی باشد، زیرا در این صورت جهان زمینی محکوم به نابودی است («انّ الارض لایخلو من الحجّة»، «لو بقیت الارض بغیر امام لساحت»، «لو لم یبق فی الارض الّا اثنان لکان احدهما الحجّة»...). امامان دوازده‌گانهٔ تاریخی در امتداد سلسلهٔ ناگسسته و ناگسستنی همهٔ امامان گذشته از آغاز آفرینش تا امروز قرار دارند، سلسله‌ای که ضامن هستی جهان است و آخرین حلقهٔ این زنجیر مقدّس، امام دوازدهم، مهدی موعود است که تا پایان زمان این دورهٔ بشریّت حاضر امّا ناپیداست. دوم اینکه، بنابر عقیدهٔ شیعه، هر واقعیّتی دارای ظاهری است و باطنی. بنا بر این نظریّه، می‌توان چنین اندیشید که «دودمان طبیعی» جنبهٔ ظاهری انتقال نور نبوّت ـ ولایت بوده که به وسیلهٔ مایع منوی انجام پذیرفته، حال آنکه «دودمان روحانی» جنبهٔ باطنی این انتقال بوده و از طریق تعلیم راز شکل گرفته است.

***

چنین به نظر می‌رسد که «الرؤیة بالقلب» («دیدن با دل» یا «دیدن در دل») ثمرهٔ روحانی برخی از جنبه‌های مربوط به «امام نورانی» باشد و اصول نظری آن ریشه در عوامل کیهان‌شناختی امام‌شناسی داشته باشد. این موضوع، که تاکنون از نظر متخصّصان پوشیده مانده، با «مراکز لطیف» بدن مربوط است و خود روشنگر دو بُعد از تعالیم ائمّه است، یکی بُعد انسانشناسانه و دیگر جنبهٔ عملی معنویّت در تشیّع نخستین. پیش از پرداختن به اصل مطلب لازم است نکاتی چند از علم توحید امامیّه یادآوری شود. در مورد این نکات تاکنون پژوهش‌هایی شده است، امّا این پژوهش‌ها آن نکته را اغلب خارج از چارچوب عقیدتی کلّی و به ویژه جدا از پایه‌های کیهان‌شناختی آنها بررسی کرده‌اند و غرض از این مقدّمه تکمیل این‌گونه نارسایی‌های مطالعات گذشته است.[۶۱]

بنابر علم توحید امامان، وجود خدایی، مطلقاً برتری از هرگونه فکر و خیال و اندیشه است. خداوند، در مرتبهٔ اطلاق، آن برتر در وهم ناگنجیدنی است که هیچ سخنی دربارهٔ وی نمی‌توان گفت مگر آنچه خود در کتاب‌های آسمانی دربارهٔ خود گفته است. از این رو، واژهٔ «شیء» را،

---

۶۱. مثلاً، رجوع شود به مقدّمهٔ:

A. A. A. Fyzee, *Shi'ite Creed*, Oxford, 1942.

Hasan al-Amin, "Towhid", in *Islamic Shi'ite Encyclopaedia*, Beyrouth, n.d.

L. Arnold, "Le credo du Shi'isme du odécimain", *Travaux et jours*, 17, 1965.

محمّدحسین طباطبایی، شیعه در اسلام، قم، ۱۹۶۶ میلادی، به ویژه فصل ۳ (ترجمهٔ انگلیسی از سیّدحسین نصر، *Shi'ite Islam* لندن، ۱۹۷۵ میلادی)؛

H.Corbin, En Islam iranien. s.v.,"Tawhid","tanzîh".id., *Le paradoxe du monothéisme*. Paris, 1981, 3^e Partie.

W. Madelung,"The Shi'ite and Khârigite Contribution to Pre-Ash'arite Kalâm", in *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge, Albany, New York, 1969; and *Religious Schools and Sects in Medival Islam, Variorm* Reprints, London, 1985, VIII).

که بار معنایی آن کاملاً خنثی است، می‌توان در مورد خداوند به کار گرفت. در پاسخ به این سؤال که «آیا می‌توان گفت که خداوند شیء است؟» امام محمّد باقر می‌گوید: «آری، زیرا [این لفظ] خداوند را خارج از دو مرز تعطیل و تشبیه قرار می‌دهد».[۶۲] امام ششم، جعفر صادق، می‌گوید: «خدا شیئی است متفاوت با اشیاء. مقصود از «شیء» معنای آن است، یعنی حقیقت شیئیت، بی‌آنکه جسم و صورتی در کار باشد».[۶۳] عبدالرحمن بن ابی‌نجران از ابوجعفر ثانی (یعنی امام نهم، محمّدجواد) می‌پرسید: «آیا می‌توان خداوند را شیء دانست؟». امام پاسخ می‌دهد: «آری [امّا شیئی] غیرمعقول و غیرمحدود. خداوند با هر آنچه در خیال تو درمورد اشیاء می‌گنجد متفاوت است. هیچ شیئی به او ماننده نیست و هیچ خیالی قدرت تصوّر او را ندارد و خیال‌ها چگونه توانند او را تصوّر کنند، حال آنکه او با هر آنچه در عقل گنجد و در خیال آید، تفاوت دارد. آری، خداوند را تنها می‌توان شیئی غیرمعقول و غیرمحدود فرض نمود».[۶۴] در تعالیم امامان خداوند آن شیئی است که انسان درباره‌اش

---

۶۲. کلینی، اصول کافی، «کتاب التوحید، باب اطلاق القول بأنّه شیء»، جلد ۱، ص ۱۰۹، شمارهٔ ۲، ابن‌بابویه، کتاب التوحید، باب ۷، ص ۱۰۴، شمارهٔ ۱.
«تعطیل» و «تشبیه»، دو اصطلاح از قاموس الاهیّات اسلامی است. «تعطیل» یعنی کنار گذاردن هر گونه کوشش برای فهم و نزدیکی به آنچه مربوط به وجود خداوند می‌شود و «تشبیه» یعنی نزدیک کردن و مقایسهٔ خالق با مخلوق برای آسان کردن فهم وجود خالق. از نظر امامان، هر دو مظمون مردود است و، چنان‌که پس از این خواهد آمد، در تعالیم ایشان مضامینی چون «تجلّی» و «ظهور» که معصوم محلّ عالی آنهاست، کوشش تقرّب به خدا را از دام‌های دوگانهٔ تعطیل و تشبیه می‌رهاند.

۶۳. ابن‌بابویه، همان، همانجا، شماره ۲.

۶۴. کلینی، همان، همانجا، شمارهٔ ۱؛ ابن‌بابویه، همان، ص ۱۰۶، شمارهٔ ۶؛ ابن‌عیاش جوهری، مقتضب الاثر، ص ۹.
در مورد عبدالرحمن بن ابی‌نجران التمیمی الکوفی، شاگرد امامان هشتم و نهم، رجوع شود به: نجاشی، رجال، ص ۳۸۰، شمارهٔ ۹؛ طوسی، رجال، ص ۴۰۳، شمارهٔ ۷؛ طوسی، فهرست، ص ۱۳۵، شمارهٔ ۴۷۶؛ مامقانی، تنقیح المقال، ذیل اسم؛ اردبیلی، جامع الرواة، جلد

می‌تواند تنها بیانی «سلبی» داشته باشد. شیئی که هرگونه تصوّر معقول را از خود سلب می‌کند. بسیاری از اخبار ائمّه در باب خداشناسی دربارهٔ نفی نسبت‌های گوناگون به خدا است: نفی جسم و صورت،[۶۵] نفی زمان و مکان، سکون و حرکت، نزول و صعود، توصیف و تمثیل،[۶۶] و جز آنها. با این همه، خداوند با رحمت بیکران خویش اراده کرده است تا خود را به آفریدگان بشناساند و از این رو برخی اسم‌ها و صفت‌ها برای خود برگزیده است. برخی صفات متعلّق به ذات و برخی دیگر متعلّق به فعل او هستند. صفات ذات آنهایی هستند که خداوند از ازل بر خود نهاده و ضدّ آنها را مطلقاً از خود سلب کرده است. مثلاً، خداوند همیشه «زنده» بوده (الحیّ) و هرگز نمی‌تواند غیر آن باشد یا همیشه «دانا» (العلیم) بوده و هست و صفاتی چون «عادل» و «قادر» و «بصیر» از این گونه‌اند. صفات فعل پس از آفرینش وجوب یافته‌اند و ضدّ آنها در مورد خداوند به کار رفته است. مثلاً، خداوند «بخشنده» است (العفوّ) امّا «انتقام گیر» نیز می‌تواند باشد (المنتقم)، «راضی» هست امّا «ساخط» نیز می‌تواند باشد و مانند اینها.[۶۷] صفات ذات متعلّق به وجه دست‌نیافتنی و تصوّرناپذیر خدا هستند، حال آنکه صفات فعل ــ که در مورد همهٔ آفریدگان و به ویژه نوع بشر به کار بسته می‌شوند ــ دارای تعدادی محمل یا محلّ ظهور یا «عضو»

۱، ص ۴۴۴.
در مورد اطلاق لفظ «شیء» به خدا در کلام اسلامی به طور کلّی و مباحث کلامی در این باب رجوع شود به:

D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris, 1988, pp.142-150.

۶۵. مثلاً، کلینی، همان، جلد ۱، ص ۱۴۰ به بعد؛ ابن‌بابویه، همان، باب ۶، صص ۹۷ به بعد.

۶۶. کلینی، همانجا، ص ۱۶۰ به بعد؛ ابن‌بابویه، همان، باب ۲۸، صص ۱۷۳ به بعد و نیز باب ۲، صص ۳۱ به بعد؛ ابن‌بابویه، عیون اخبار الرضا، جلد ۱، باب ۱۱، صص ۱۱۴ به بعد.

۶۷. در مورد صفات ذات و صفات فعل رجوع کنید، از جمله، به: کلینی، همان، جلد ۱، صص ۱۴۳ ــ ۴۷ و ۱۴۸ ــ ۵۱؛ ابن‌بابویه، کتاب التوحید، باب ۱۱، صص ۱۳۹ به بعد.

هستند که از راه آنها به کار بسته و در عالم آفرینش اجرا می‌شوند. معصومان «اعضای فعّال» خداوند هستند و از این روست که امامان در سراسر اخبار و احادیث خود تکرار کرده‌اند که «ما چشم خدا، دست او، وجه او، قلب او، پهلوی او، زبان او، گوش او... هستیم».[۶۸] از طریق این «اعضا»ی خدایی است که آفریدگان و به ویژه انسان‌ها می‌توانند به شناسایی صفات فعل خدا دست یابند. به این ترتیب، دو ساحت وجودی در هستی خداوند می‌توان بازشناخت، یکی ساحت ذات، که وصف‌ناپذیر است و تصوّرناپذیر و ورای هرگونه فهم و حدس و اندیشه؛ و دیگری ساحت افعال که به وسیلهٔ «اعضای»ی خداوند، یعنی امامان، به اجرا درمی‌آید. به این ترتیب ایشان وسیلهٔ شناساندن وجه شناختنی خداوند به آفریدگانند. این ساحت، ساحت ظهورپذیر و متجلّی خداوند است؛ خداوند ناشناخته‌ای که می‌خواهد شناخته شود. برای تأکید بر این معناست که امام «حجّت»، «خلیفه»، «صراط»، و «باب» خدا خوانده می‌شود و یا اصطلاحات قرآنی «بزرگ‌ترین نشانه» («الآیة الکبری» (سورهٔ نازعات: ۲۰)، «والاترین رمز» («المثل الاعلی»، سورهٔ نحل: ۶۰) و یا «استوارترین رشته» («العروة الوثقی»، (سورهٔ بقره: ۲۵۶؛ سورهٔ لقمان: ۲۲) در مورد او به کار رفته است.[۶۹] به این ترتیب دوگانگی «ذات /

---

۶۸. صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۲، باب ۳، صص ۶۱ـ۶۴ و باب ۴، ۶۶ (تفاسیر واژهٔ «وجه» در قرآن)؛ کلینی، اصول کافی، «کتاب الحجّة»، جلد ۱، صص ۲۸۳ به بعد؛ ابن‌بابویه، کتاب التوحید، باب ۱۲، صص ۱۴۹ به بعد (تفسیر آیهٔ «کلّ شیء هالک إلا وجهه»، سورهٔ قصص: ۸۸، که در آن «وجه» به امام کلّی وجودی تعبیر شده است) و باب ۲۴، صص ۱۶۷ به بعد؛ ابن‌بابویه، عیون اخبار الرضا، باب ۱۱، صص ۱۱۴ به بعد، به ویژه صص ۱۱۵ـ۱۶ و ۱۴۹ـ۵۳؛ ابن‌بابویه، کمال الدّین، جلد ۱، باب ۲۲، ص ۲۳۱.

۶۹. یعنی «بزرگ‌ترین نشانهٔ خدا»، «والاترین رمز خدا» و «استوارترین رشته برای تقرّب به خدا»، رجوع شود به: صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۲، باب ۳، صص ۱۶ـ۱۷؛ ابن‌بابویه، امالی، مجلس نهم، شمارهٔ ۹، ص ۳۵ و مجلس دهم، شمارهٔ ۶، صص ۳۸ـ۳۹؛ مجلسی، بحار الانوار، جلد ۲۲، صص ۲۱۲ـ۱۳ و جلد ۳۴، صص ۱۰۹ـ۱۰.

اعضاء»، وجهی است از بخشبندی حقیقت به «باطن» و «ظاهر». «باطن» خدا یا جنبهٔ پنهان و ظهورناپذیر او همان «ذات» اوست و «اعضا»ی خدا یا «ظاهر» او، یعنی جنبهٔ تجلّی یافتهٔ او امام است هم بـه مـعنای کـیهانی و وجودی آن و هم به معنای مظاهر تاریخی. امام کیهانی کلّی، یعنی هـمهٔ امامان دوره‌های گوناگون تاریخ بشر. پس، شناخت حـقیقت امـام یـعنی شناخت آنچه از خداوند شـناختنی است. امّـا سـوم، حسـین بـن عـلی، خطاب به مریدان خویش می‌گوید: «خداوندت تنها از آن رو بندگانش را آفرید تـا او را بشـناسند، و چـون او را شـناختند، بـپرستند و چـون او را پرستیدند از پرستش غیر او بی‌نیاز شوند». آنگاه فردی از امام می‌پرسد: «شناخت خداوند چیست؟» و امام پاسخ می‌دهد: «برای مردم هـر دوره شناخت امام [آن دوره] که اطاعت از او بـر ایشـان واجب است».[۷۰] پس مقصود از آفرینش شناخت آفریدگار است به وسیلهٔ آفریدگان و از آنجا که امام در مقام انسان ربّانی کلّی «والاتـرین رمـز» یـعنی تـجلّی جـنبهٔ قـابل شناخت خداست، پس غایت و هدف آفـرینش امـام و شـناخت اوست. «آنکه ما [یعنی امامان] را شـناخت خـدا را شـناخته است و آنکـه مـا را بازنشناخت خدا را بازنشناخته است».[۷۱] به قول امام جـعفر صـادق، «از [طریق] ماست که خداونـد شـناخته مـی‌شود و از [طـریق] مـاست کـه پرستیده می‌شود».[۷۲] و باز هم او می‌گوید، «اگـر خـدا نـبود مـا شـناخته نمی‌شدیم و اگر ما نبودیم خدا شناخته نمی‌شد».[۷۳] «خداوند ما را در میان بندگانش چشم خویش قرار داد و میان آفریدگانش زبان سخنگوی خویش

---

۷۰. ابن‌بابویه، علل الشرایع، باب ۹ («علّة خلق الخلق»)، ص ۹، شمارهٔ ۱.

۷۱. صفار قمی، همان، بخش ۱، باب ۳، ص ۶؛ ابن‌بابویه، کمال الدّین، باب ۲۴، شمارهٔ ۷، ص ۲۶۱؛ نهج البلاغه، ترجمهٔ فیض الاسلام، ص ۴۷۰.

۷۲. ابن‌بابویه، کتاب التوحید، باب ۱۲، شمارهٔ ۹ (قسمت آخر)، ص ۱۵۲.

۷۳. همان، باب ۴۱، شمارهٔ ۱۰، ص ۲۹۰.

و بر سر پرستندگان خویش دست نیکخواهی و مهربانی خویش. و ما را وجه خویش قرار داد که از طریق آن به سوی او متوجّه شوند و آستانهٔ خود که از طریق آن به سوی او هدایت شوند و نیز گنجینهٔ خود در آسمان و زمین... از طریق عبادت ماست که خداوند عبادت می‌شود. اگر ما نبودیم خدا پرستیده نمی‌شد».[۷۴]

حال بازگردیم به مسئلهٔ رؤیت خدا. این مسئله، امکان یا عدم امکان آن، چگونگی آن، رویداد آن در این جهان یا در جهان پسین، روابط آن با مسئلهٔ کلّی‌تر تجلّی خدا و بحث و جدل‌های مربوط به آن صفحات بسیاری از کتاب‌ها و رساله‌های کلامی را فراگرفته و فصول مهمّی را اشغال کرده است.[۷۵] دیدگاه امامیّه در این باب، که تاکنون چنان‌که باید

---

۷۴. حدیث امام جعفر صادق، همان، باب ۱۲، شمارهٔ ۸، صص ۱۵۱ـ۵۲.

۷۵. در مورد اطلاعات کلّی در این باب در ادبیات کلامی سنّی و عرفانی، رجوع شود به:

J. Van Ess, *Die Gedankenwelt des Hârit al-Muhâsibî*, Bonn, 1961, pp.213-215, 218.

-- "Ibn Kullâb und die Mihna", *Oriens* 18-19, 1967, pp.92-142.

L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967, pp.338-45.

G. Vajda,"Pour le dossier de nazar", *Recherches d'islamologie... offert à G. Anawate et L. Gardet*, Louvain, 1977, pp.336-39; L.Ibrahim,"The Problem of the Vision of God in the Theology of az-Zamakhsarî and al-Baydâsî", *Welt des Orients* 13, 1982, pp.107-13.

نصرالله پورجوادی، «رؤیت ماه در آسمان»، نشر دانش، سال دهم، شمارهٔ ۱ به بعد.

در مورد نظریّات حنابله، رجوع کنید به:

H. Laoust, *La Profession de foi d'Ibn Batta*, Domas, 1985, s.v., "ru'ya, vision de Dieu".

برای نظریّات معتزله: قاضی عبدالجبار، المغنی، قاهره، ۱۹۶۵ میلادی، جلد ۴، صص ۳۲ ـ ۲۴۰؛ ابن‌متّویه، المجموع فی المحیط بالتکلیف، قاهره، ۱۹۶۵ میلادی، صص ۲۰۸ ـ ۱۱؛ مانکدیم احمد بن احمد، شرح الاصول الخمسة، قاهره، ۱۳۸۴ قمری، صص ۲۳۲ ـ ۷۷.

در مورد انتقاد نظریّات معتزله، از جمله: باقلانی، کتاب التمهید، بیروت، ۱۹۵۷ میلادی،

بررسی نشده، از دو بخش به هم پیوسته و مکمّل یکدیگر تشکیل شده و بداعت آن یکی در اهمیّتی بنیادی است که در آن به نقش امام داده شده و دیگر در فراتر رفتن از استدلال‌های نظری کلامی و دست یازیدن به تجربهٔ درونی مستقیم و شهودی. در تعالیم امامان، مؤمن شیعی دعوت شده است تا با پیگیری این دیدگاه از دوگانگی «تشبیه» و «تعطیل» در امان بماند، یعنی، از یکسو، زیاده شباهت قائل شدن میان خالق و مخلوق و از سوی دیگر جدا دانستن خدا از هرگونه واقعیّت شناختنی و در نتیجه رها نمودن هرگونه کوشش برای شناخت او. چنان‌که گفتیم، دیدگاه امامان را به دو بخش می‌تواند تقسیم کرد:

۱. نخست بر ناممکنی دیدار خدا، چه در دنیا و چه در آخرت، تأکید شده است. در خبری از امام جعفر صادق به نقل از (پدران) خویش، چنین آمده که روزی پیامبر با دیدن مردی که در حین نماز چشمان خود را سوی آسمان بلند می‌کرد، خطاب به او چنین گفت: «چشمانت را فروانداز چون او را نخواهی دید».[۷۶] روزی ابوقرّهٔ مُحدِّث به دعوت یکی از شاگردان امام رضا به مجلس امام می‌آید و به او می‌گوید، «به ما [ناقلان حدیث] چنین خبر رسیده که خداوند قدرت «شنیدن» و «دیدن» [یعنی شنیدم کلام خدا و دیدن خدا] را به دو پیامبر داد، قدرت شنیدن را به موسی و قدرت دیدن را به محمّد». امام رضا می‌گوید، «پس آنکه وحی خداوندی را نزد جنّ و انس آورد که بود؟ آنکه چنین خواند: نگاه‌ها او را درنیابند. اوست که نگاه‌ها را درمی‌یابد. [سورهٔ انعام: ۱۰۳]، او را با دانش احاطه

صص ۲۶۶ ـ ۷۹؛ ابن‌حزم، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، قاهره، ۱۳۲۱ قمری / ۱۹۰۳ میلادی، جلد ۳، ص ۲ به بعد.

برای نظریّات اشاعره، رجوع شود به:

D. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî*, Paris, 1990, 2 Part., ch.10.

۷۶. ابن‌بابویه، کتاب التوحید، باب ۸، ص ۱۰۷، شمارهٔ ۱.

نخواهند کرد [سورهٔ طه: ۱۱۰]، هیچ چیز مثل او نیست [سورهٔ شورا: ۱۱]؟ مگر نه اینکه محمّد بود؟ پس چگونه او می‌تواند گفته باشد که خدا را به چشم دیده است، که خدا را با علم خویش احاطه کرده است یا که خدا صورت بشری دارد؟ شرم نمی‌کنید؟ نه، زندیقان هرگز نمی‌توانند پیامبر را متّهم به تناقض گویی کنند».[۷۷] احمد بن اسحق می‌گوید: «به امام ابوالحسن سوم[۷۸] نامه نوشتم و از او در مورد دیدن خداوند و نظریّات مختلف در این باب پرسیدم. پاسخ کتبی او چنین بود: "دیدار ممکن نیست مگر میان رائی و مرئی هوایی باشد که نگاه بتواند در آن نفوذ کند [یعنی مگر هوای صاف میان شخص بیننده و شیء دیدنی باشد]. بدون این هوا و بدون نور میان بیننده و دیدنی، هیچ دیداری امکان‌پذیر نیست و در این امر [عنی لازمهٔ این امر] یکسانی است [یعنی یکسانی بیننده و دیدنی] زیرا هنگامی که سبب دیدار میان بیننده و دیدنی مشترک باشد یکسانی [آن دو] واجب می‌آید و این خود تشبیه است [یعنی هنگامی که برای عمل دیدن سببی مشترک میان بیننده و دیدنی وجود دارد ناگزیر این دو باید در

---

۷۷. کلینی. اصول کافی، «کتاب التوحید»، باب ۹، جلد ۱، ۱۲۸، شمارهٔ ۲؛ ابن‌بابویه، کتاب التوحید، همانجا، ص ۱۱۰، شمارهٔ ۹. در مورد «زندیق» (جمع، زنادقه) در اسلام، رجوع کنید به: رسالهٔ دکتری

Melhem Chokr, *Zandaqa et zindîqs en Islam Jusqu'à la fin du $2^e/8^e$ siècle*, Université Paris 3. 1987-88.

این رساله به طرز درخشانی مطالعات مشهور C. Vajda را در مورد مضمون «زندقه» تکمیل کرده است.

۷۸. مقصود امام دهم، علیّ بن محمّد الهادی، است که در واقع ابوالحسن پنجم است، امّا از آنجا که این کنیه بسیار به ندرت در مورد امامان اوّل و چهارم (ابوالحسن اوّل و دوم) به کار می‌رود، امامیّه معمولاً امام هفتم را ابوالحسن اوّل، امام هشتم را ابوالحسن دوم و امام دهم را ابوالحسن سوم می‌خوانند. علاوه بر این، احمد بن اسحق رازی شاگرد امام دهم بوده است (در مورد او رجوع شود به: کشی، رجال، ذیل اسم؛ طوسی، رجال، ص ۴۱۰، شمارهٔ ۱۴؛ علّامه حلّی، خلاصة الاقوال، ذیل اسم؛ اردبیلی، جامع الرواة، جلد ۱، ص ۴۱؛ مامقانی، تنقیح المقال، ذیل اسم).

نهاد یکسان باشند و این قولِ به تشبیه و بنا بر این مردود است. پس خداوند را نمی‌توان به چشم سر دید].»[۷۹]

۲. سپس، امامان آشکارا گفته‌اند که خداوند را می توان با قلب دید، یعقوب بن اسحق می‌گوید: «کتباً از امام ابومحمّد (امام یازدهم، حسن عسکری) پرسیدم، "چگونه بنده‌ای که پروردگار خود را نمی‌بیند، می‌تواند او را بپرستد؟" پاسخ دست‌خط او چنین بود: "ابویوسف، سیّد من و مولای من، آنکه پدران من و مرا مورد انعام خویش قرار داده برتر از آن است که دیده شود". من دیگر بار پرسیدم: و پیامبر، آیا او پروردگار خویش را دیده است؟ پاسخ کتبی او چنین آمد: "خداوند تبارک و تعالی آنچه را دوست داشت از نور عظمت خویش به دل پیامبر خویش نشان

---

۷۹. کلینی، اصول کافی، «کتاب التوحید»، باب ۹، شمارهٔ ۴؛ ابن‌بابویه، کتاب التوحید، باب ۸، شمارهٔ ۷.

ناپختگی زبان در این مرحلهٔ بدوی اندیشهٔ فلسفی در اسلام کاملاً محسوس است. در این مورد، زبان «فنّی» هشام بن حکم، از اصحاب مشهور امام ششم. شاهد دیگر این موضوع می‌تواند باشد. گویا هشام سخت می‌کوشد تا نظریّهٔ ارسطویی ادراک را، که ناگزیر از راه ترجمه‌های دست و پا شکسته می‌شناخته ـ در چارچوب نظریّهٔ شیعی ناممکنی رؤیت عینی خداوند بگنجاند: «چیزها را تنها از دو راه می‌توان ادراک کرد، از راه حواسّ و از راه قلب. ادراک از راه حواسّ به سه معنی [به جای «نحو»] انجام می‌گیرد: مداخله، مماسّه، و [ادراکی] بدون مداخله و مماسّه. مثال ادراک از راه مداخله: اصوات [به جای «سمع»]، بوها [به جای «شمّ»] و مزه‌ها [به جای «ذوق»] مثال ادراک از مماسه: شناخت اشکال [یعنی اشکال هندسی] چون تربیع [به جای مربّع] یا تثلیت [به جای مثلث] و یا نرم و زبر و یا گرم و سرد. مثال ادراک بدون مداخله و مماسه: رؤیت از آنجا که در چنین ادراکی چشم چیزها را در می‌یابد بی‌آنکه میان آنها مداخله یا مماسه باشد و عمل دیدن نه در حیّز بصر بلکه در حیّز غیر بصر انجام می‌گیرد [یعنی دید نه در درون چشم بلکه بیرون آن واقع می‌شود]. رؤیت را «سبیل» [به جای واسطه] و سببی لازم آید. راهِ رؤیت هواست و سبب آن نور». (از آنجا به بعد هشام استدلالی کم و بیش شبیه به استدلال امام دهم پیش می‌گیرد، امّا بیان او از بیان امام باز هم پیچیده‌تر و مبهم‌تر است)؛ کلینی، همانجا، شمارهٔ ۱۲.
آنچه قابل توجّه است تفاوت میان زبان غنی مذهبی و زبانی «فلسفی» است که می‌کوشد «منطقی» باشد.

داد". [۸۰] یکی از خوارج از ابوجعفر محمّد باقر می‌پرسد: «ابوجعفر، چه را می‌پرستی؟» می‌گوید: «خداوند بزرگ را». می‌پرسد: «آیا او را دیده‌ای؟» می‌گوید: «نگاه‌ها به چشم سر او را در نیابند امّا دل‌ها به حقیقت ایمان او را ببینند. خدا با قیاس شناخته و با حواسّ دریافته نشود و با آدمیان تشبیه نپذیرد بلکه با نشانه‌هایش وصف و با علاماتش شناخته شود». [۸۱] در تعالیم امامان دیدن با دل را، از آنجا که شرط لازم ایمان واقعی برشمرده شده، نه تنها ممکن بلکه ضروری دانسته‌اند. یک دانشمند علوم دینی («حِبْر» ــ آیا مقصود یک دانشمند یهودی است؟) از علیّ بن ابیطالب می‌پرسد: «ای پیشوای مؤمنان، آیا هنگامی که به عبادت پروردگار خود مشغولی او را می‌بینی؟» علی می‌گوید: «به هوش باش! من پروردگاری را که نبینم نمی‌پرستم». می‌پرسد: «چگونه او را دیده‌ای؟» می‌گوید: «به هوش باش! نگاه‌ها به چشم سر او را نیابند، امّا دل‌ها او را به حقایق ایمان بینند». [۸۲]

بنا بر این، دیدن خدا در تشیّع اوّلیه شامل دو مرحله است. در مرحلهٔ نخست، یعنی محال بودن دیدن خدا به چشم، چند فصلی در کتاب‌های حدیث امامیّه هست و شاید به همین دلیل تاکنون بیشتر این مرحله را مطالعه کرده‌اند. [۸۳] امّا بررسی مرحلهٔ نخست بدون در نظر گرفتن مرحلهٔ

---

۸۰. کلینی، همان، شمارهٔ ۱؛ ابن‌بابویه، همان، شمارهٔ ۲.
در مورد ابویوسف یعقوب بن اسحق برقی، از اصحاب امامان دهم و یازدهم، رجوع کنید به: طوسی، رجال، ص ۴۲۶، شمارهٔ ۶، و ۴۳۷، شمارهٔ ۳؛ اردبیلی، جامع الرواة، ص ۳۴۵.

۸۱. کلینی، همان، شمارهٔ ۵؛ ابن‌بابویه، همان، شمارهٔ ۵.

۸۲. کلینی، همان، شمارهٔ ۶؛ ابن‌بابویه، همان، شمارهٔ ۶.

83. G. Vajda,"Le Probléme de la vision de Dieu (ru'ya) d'après quelques auteurs dhi'ites duodècimain", *Le shi'ime imâmite*, Paris, 1970, pp.31-53.
ن. پورجوادی، «رؤیت ماه در آسمان»، نشر دانش، سال دهم، شمارهٔ ۲، ۱۳۶۹ش، به ویژه صص ۱۲ ــ ۱۵.
هر دو مؤلّف تنها اشاره‌ای کوتاه به موضوع دیدن با دل کرده‌اند.

دوم تعادل کلّ نظام را به هم می‌ریزد، به علاوه، جنبه‌های تعلیمی و عملی را، که به نظر ما هدف اصلی نظریّه است، یکسره نادیده می‌گیرد. البتّه باید افزود که اطلاعات مربوط به «دیدن با دل» (یا در دل) و چند و چون و روش آن، کاربرد رازآشنایانه و ثمرات آن، بسیار پراکنده و جسته گریخته آمده[۸۴] و برای دریافت روشنی از آنها می‌باید حجم عظیم اخبار و احادیث ائمّه را از نظر گذراند و این کار تاکنون با روش علمی صورت نگرفته است.[۸۵]

چنان‌که پیش از این آمد، عمل دیدن زمانی میسّر است که میان شخص بیننده و شیء دیدنی یکسانی نهادین وجود داشته باشد. خداوند در ذات خویش شیئی است یکسره جز دیگر اشیاء دیگر. پس، آنچه همواره نادیدنی می‌نماید، همانا ذات الاهی است که مطلقاً ورای همه چیز است و، در نتیجه، ورای دیدن. امّا در عین حال، خدا در ساحت تجلّی‌پذیر خویش (که امام پنجم از آن به نام «نشانه‌ها» و «علامات» یاد کرده)، برای دل مؤمن دیدارپذیر است. این دو مرحلهٔ نظریّهٔ رؤیت را می‌توان در دو

---

۸۴. به نظر می‌رسد که جسته گریختگی این اطلاعات عمدی بوده است. چنان‌که پس از این خواهیم دید، عمل معنوی «دیدن با دل» یکی از مخفی‌ترین اسرار در تعالیم ائمّه به نظر می‌رسد. در مورد چنین اسراری، چه امامان و چه مؤلّفان شیعه، به ویژه اهل باطن و عارفان، روش خاصّی در نقل کتبی مطالب داشته‌اند که «همانا» پراکندگی اطلاعات، (تبدید العلم) نامیده می‌شده است. به این ترتیب که اجزاء ترکیبی یک موضوع در جاهای مختلف نوشته می‌شده و پوشیده در میان مطالب به ظاهر بدون ارتباط با آن موضوع ارائه می‌شده است تا صورت کامل راز از نظر نا اهل پنهان بماند.

۸۵. هانری کربن در *En Islam iranien*، چند صفحه‌ای را به مسئلهٔ دیدن با دل اختصاص داده است (جلد ۱، صص ۱۳۵ ـ ۲۲۶) امّا بررسی او اساساً بر تفسیر چند حدیث از اصول کافی به وسیلهٔ ملّاصدرا متّکی است و به همین جهت، به رغم دو اشارهٔ کوتاه به «لطایف بدن» (صص ۲۳۲ و ۲۳۴، پانوشت ۲۱۳)، زاویهٔ دید در حیطهٔ فلسفی می‌ماند؛ حیطه‌ای که گفتار امامان با آن بیگانه است. به علاوه، کربن جنبه‌های عملی، تعلیمی و جادویی مطلب را، که به نظر ما اصل موضوع است، یکسره نادیده گرفته است.

حدیث امام ششم بازشناخت. مرحلهٔ نخست در تفسیر امام جعفر صادق از آیهٔ ۱٤۳ سورهٔ اعراف در مورد حمایت موسی است که در آن پیامبر عبرانی از خدا می‌خواهد تا خود را به او بنمایاند. در این باره امام می‌گوید:

> در رابطه با پروردگار، سه چیز برای بندگان ناممکن است: تجلّی، دریافت، و شناخت، زیرا هیچ چشمی نیست که تاب تجلّی او را داشته باشد، هیچ دلی نیست که تاب دریافت او را داشته باشد و هیچ عقلی نیست که تاب شناخت او را داشته باشد.[۸۶]

در جای دیگر، همین امام در توضیح حالت جذبه‌ای که به پیامبر هنگام نزول وحی دست داده چنین می‌گوید: «... و این زمانی بود که دیگر هیچ کس [حتّی جبرئیل، فرشتهٔ وحی] میان او خدا نبود، زمانی [بود] که خدا بر او تجلّی می‌کرد».[۸۷] حدیث نخست دربارهٔ ذات خداوند است که تجلّی نپذیرفته، تجلّی‌پذیر نیست و هرگز شناختنی و تصویرپذیر نیست. حدیث دوم دربارهٔ خدای تجلّی‌پذیر و تجلّی‌یافته است، دربارهٔ «نشانهٔ» او، «رمز» او، «عضو» او، یعنی امام وجودی، چنان که پیش از این گفته شد. آنچه از خلال اطلاعات پراکنده دربارهٔ «دیدن در دل» می‌توان دریافت، در جهت همین مفهوم است. آنچه «چشم دل» می‌بیند[۸۸] یک «نور» یا،

---

۸۶. تفسیر جعفر الصادق، طبع نویا، صص ۱۹۶ ـ ۹۷؛ طبع زیعور، ص ۱۴۱.
در اینجا البتّه منظور ذات مطلقاً دست نیافتنی خداست و الّا، چنان‌که پیش از این آمد، وجه تجلّی‌پذیر خداوند از طریق شناخت امام به وسیلهٔ عقل قدسی دریافت‌پذیر و از راه قلب دیدارپذیر است.

۸۷. ابن‌بابویه، کتاب التوحید، باب ۸، شماره ۱۵، ص ۱۱۵.

۸۸. در مورد لفظ «چشم دل» (عین القلب) یا «دو چشم دل» (عینین القلب)، رجوع شود، از جمله، به: کلینی، روضهٔ کافی، جلد ۲، ص ۱۵؛ ابن‌بابویه، همان، باب ۶۰، شمارهٔ ۴، صص ۳۶۶ ـ ۶۷.

دقیق‌تر، طیفی از «انوار» است.[۸۹] این روشنایی در مرکز دل جای دارد و گاه با «عقل» یکی دانسته شده: «مثل عقل در دل همچون مثل چراغ است در میانهٔ خانه».[۹۰] عقل آلت دیدن دل است و در این حالت مترادف است با ایمان.[۹۱] امّا، در عین حال، حقیقت عقل موضوع دیدن است. از سوی دیگر، در بسیاری از گفته‌های امامان، امام به عنوان حقیقت عقل معرّفی شده است. عقل امام باطنی فرد مؤمن است. سپاهیان عقل همان «موجودات پاک» آموزش یافته از امامان‌اند. نخستین آفریدهٔ خدا گاه عقل و گاه امام نورانی معرّفی شده است. از همین جاست که گاه به اشاراتی گذرا برمی‌خوریم که در آنها بر حضور نور امام در دل یا حتّی بر یگانگی و ترادف امام و دل تأکید شده است: «نور امام در دل‌های مؤمنان درخشنده‌تر از آفتاب نیمروز است».[۹۲] «منزلت دل در میان بدن همچون

---

۸۹. کلینی، روضهٔ کافی، جلد ۱، ص ۲۷۴، و جلد ۲، ص ۱۵؛ نهج البلاغة، همان، ص ۵۸۲؛ تفسیر جعفر الصادق، طبع نویا، ص ۲۰۳ (تفسیر آیهٔ اوّل از سورهٔ ابراهیم) و طبع زیعور، ص ۱۵۶.

۹۰. حدیث نبوی منقول از علیّ بن ابیطالب: ابن‌بابویه، علل الشرایع، جلد ۱، باب ۸۶، شمارهٔ ۱، ص ۹۸.

در مورد عقل و نقش قدسی آن رجوع کنید به: پانوشت ۳۷ بخش نخست این مقاله.

۹۱. کلینی، همان، جلد ۱، ص ۱۹۵؛ نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۲۱۷؛ ابن‌بابویه، علل الشرایع، جلد ۱، باب ۹۶، شماره‌های ۳ و ۶، صص ۱۰۷ـ۱۰۸؛ نهج البلاغة، همان، ص ۱۲۲۴؛ تفسیر جعفر الصادق، طبع نویا، ص ۲۲۱ (تفسیر آیهٔ ۱۳ سورهٔ احقاف) و طبع زیعور، ص ۱۹۷ و نیز تفسیر آیهٔ اوّل سورهٔ کوثر (طبع نویا، ص ۲۳۰).

۹۲. کلینی، اصول کافی، «کتاب الحجّة، باب ان الائمة نور اللّه عزّ و جلّ»، جلد ۱، ۲۷۶، شمارهٔ ۱ و ۲۷۸، شمارهٔ ۴.

همچنین رجوع شود به تعابیر امام رضا از امام در مقام نور در خطبهٔ معروف او در مسجد مرو که در آن امام را «خورشید نوربخش»، «ماه درخشان»، «چراغ روشن» یا «نور جهنده» خوانده است: صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۷، باب ۱۸؛ نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۳۱۵ به بعد؛ ابن‌بابویه، امالی، ۶۷۴ به بعد؛ ابن‌بابویه، کمال الدّین، ۶۷۵ به بعد.

منزلت امام است میان مردمان که باید فرمانبردار او باشند».[۹۳] پس آنچه در دل یا با دل دیده می‌شود، نور امام است. امام در مقام «والاترین رمز» و «بزرگ‌ترین نشانه»، خود نور خداست[۹۴] و به همین جهت در اخبار ائمّه صحبت از دیدن خدا در دل به میان آمده است، زیرا نور خدا و نور امام یک نور است. شرط لازم این دیدار ایمان است. تنها به «حقایق ایمان» است که خداوند خود را به دل مؤمن می‌نمایاند. نور او، یعنی نور امام، تنها در دل‌های مؤمنان است. حال می‌دانیم که در قاموس اصطلاحات امامیّه، «ایمان» نام رمزی «دین» ائمّه است، یعنی باطن پیام محمّدی؛ و در بطن این دین ایمان مترادف است با محبّت و تسلیم در قبال امام وجودی کلّی و مظاهر زمینی آن، یعنی امامان تاریخی. به همین ترتیب، «مؤمن» یعنی شیعهٔ واقعی و رازآشنای تعالیم باطنی امامان. می‌توان گفت امکان این دیدار نتیجهٔ «منطقی» کیهان‌شناخت امامیّه و نیز نظریّهٔ رؤیت بر پایهٔ خداشناسی در این مکتب است. چنان‌که در بخش نخست این مقاله آمد، قلب مؤمن هم‌سرشت بدن امام است و همچنین در جهان ماقبل مادّی، بدن امام همان شبح نورانی پیش از آفرینش مادّی اوست. پس دل مرید راز آشنا و بدن نورانی امام در اصل از نهادی یکسان برخوردارند و، به همین دلیل، بنابر نظریّهٔ رؤیت، عمل دیدن میان دل دیدارگر و امام نورانی دیدارپذیر ممکن است. چنین می‌نماید که نور امام به عنوان والاترین مظهر صفات فعل خدا حالات گوناگونی دارد. در برخی از احادیث امامان به چندگونگی این نور اشاره شده است. امام رضا می‌گوید، «... هنگامی که رسول خدا چشم دل به پروردگار خویش می‌دوخت او را در نوری

---

۹۳. حدیث جعفر صادق: ابن‌بابویه، علل الشرایع، جلد ۱، باب ۹۶، شمارهٔ ۸، ص ۱۰۹.

۹۴. رجوع کنید: از جمله، به: باب «امامان نور خدا هستند» در: کلینی، اصول کافی، «کتاب حجّت». گفتنی است که در قرآن کریم نور تنها چیزی است که خداوند با آن یکی شمرده شده: «خداوند نور آسمان‌ها و زمین است». (سورهٔ نور: ۳۵).

همچون نور حجاب‌ها قرار می‌دهد تا جایی که آنچه در حجاب‌هاست بر او نمایان می‌شد. آری از نور خداست که هر چه سبز است سبزی می‌گیرد و هرچه سرخ است سرخی و هر چه سپید است سپیدی و همین‌گونه رنگ‌های دیگر...».[۹۵] در یک حدیث امام جعفر صادق، اطلاعات دیگری دربارهٔ این انوار داده شده است:

> آفتاب یک هفتادم نور کرسی است؛ کرسی یک هفتادم نور عرش؛ عرش یک هفتادم نور حجاب؛ حجاب یک هفتادم نور ستر. پس اگر [آنان که قائل به رؤیت عینی هستند] راست می‌گویند، هنگامی که ابری در آسمان نیست، چشم به آفتاب بدوزند [یعنی چشم سر تحمّل شدّت این انوار را ندارد].[۹۶]

این انوار خدایی یا، به بیان دقیق‌تر، درخشش‌های گوناگون این نور واحد نه به چشم سر بلکه به چشم دل دیدار پذیراَند. به رغم این دقایق، این احادیث در هاله‌ای از راز و ابهام پوشیده شده‌اند و برای بازگشودن اسرار آنها کتاب‌های حدیث امامیّه کمک چندانی به پژوهشگر نمی‌کنند. درست است که مضمون «دیدن با دل» در برخی نوشته‌های کلامی و به ویژه در کلام معتزلی نیز مورد بحث واقع شده، امّا پاره‌ای از جزئیات «فنّی» که امامان به آنها اشاره کرده‌اند، مسیر تحقیق را، برای روشن‌تر شدن نکات مبهم، به سوی متون عرفانی می‌کشاند. از آنجا که متون این دوره، یعنی قرون سوم و چهارم هجری، کمتر اطلاعات دقیق در این باره دارند، ناچار می‌باید احادیث ائمّه را با مطالب نوشته‌های پسین‌تر، به ویژه نوشته‌های اهل تصوّف مقابله کرد. البتّه در این کار نباید در دام مقایسه‌های ساده‌لوحانه افتاد، زیرا عوامل اندیشه‌ساز، که مضامین بر پایهٔ

---

۹۵. ابن‌بابویه، کتاب التوحید، باب ۸، شمارهٔ ۱۳، ص ۱۱۴.

۹۶. ابن‌بابویه، همانجا، شمارهٔ ۳، ص ۱۰۸؛ کلینی، اصول کافی. «کتاب التوحید، باب فی ابطال الرؤیة»، شمارهٔ ۷، جلد ۱، صص ۱۳۱ ـ ۳۲.

آنها شکل گرفته‌اند، بسته به چارچوب‌های مکتبی، یکسان نیستند. منظور از این مقابله آشکار کردن جنبهٔ فنّی و عملی و تجربی «دیدن با دل» است و بس. و در محدودهٔ این جنبهٔ عملی است که می‌بینیم در مکتب‌های گوناگون تجربهٔ شهودی عنصر مشترک است. به علاوه، گمانم بر این است که با روشن‌تر شدن این جنبهٔ تجربی، جنبه‌های دیگری از نقش تعلیمی «امام» نیز آشکار خواهد شد.

الف) تصوّف سنّی

با آنکه «علم القلب» یکی از اصول تصوّف نخستین اهل تسنّن است، امّا در متن‌های دیرینه تنها اشاراتی گذرا به موضوع «دیدن در دل» شده است.[۹۷] گویا پس از نجم‌الدّین کبری (مرگ ٦١٧ هجری / ۱۲۲۰ـ۲۱ میلادی) و مکتب او بود که نکات دقیق‌تر و مضمون‌های پیچیده‌تر در این

---

97. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, rêèd, 1968; *Passion de Hallâj*, s.v. "qalb"; E. Dermenghem,"Techniques d'extase en Islam", *Yoga, science de l'Homme Intégral*, èd. J. Massin, Paris, 1953.

L. Gardet, "La mention du nom divin (dhikr) en mystique musulmane,", *Revue thomiste*, 1952, pp.642-679; 1953, pp.197-216.

در مقالهٔ «قلب» دایرةالمعارف اسلامی (چاپ اوّل، جلد ۴، صص ۵۰۷ـ۵۱۰) نوشتهٔ لویی گارده و ژان ـکلود واده، هیچ اشاره‌ای به دیدن با قلب نشده است. از میان آثار کلاسیک تصوّف، رجوع شود، از جمله، به: ابوالحسن نوری، «مقامات القلوب»، در

P. Nwyia,"Textes mystiques inèdits d'Abû'l-Hasan al-Nûri", *Mèlanges de L'Université Saint Joseph*, 44, fasc.9.

قشیری، الرسالة القشیریة، قاهره، ۱۳۷۹ قمری / ۱۹۵۹ میلادی، صص ۴۷ به بعد؛ هجویری، کشف المحجوب، طبع ژوکوفسکی، صص ۲۴۶ به بعد؛ سلمی، «رساله الملامتیه» در: عفیفی، الملامتیة و الصوفیة و اهل الفتوة، قاهره، ۱۳۶۴ قمری / ۱۹۴۵ میلادی، صص ۱۰۰ ـ ۱۰۴؛ حکیم ترمذی، الفرق بین الصدر و القلب و الفؤاد و اللب، طبع H. Neer، قاهره، ۱۹۵۸ میلادی.

باره ارائه شده است. نجم الدّین، پیر خوارزم، در کتاب روائح الجمال و فواتح الجلال[۹۸] شرح کمابیش گسترده‌ای پیرامون این مسئله می‌دهد:

مراکز نیرویی بدن (لطیفه، جمع لطایف) و به ویژه لطیفهٔ دل، محلّ نفس مطمئنه، و انوار آن (فصل هفتم)؛ رنگ این انوار (فصل سیزدهم)؛ «آفتاب دل»، که استاد غیبی خوانده شده (فصل شصت و ششم)؛ «راهنما» و «ترازو»ی غیبی که سالک را از مقام قلب به آسمان می‌برد (فصل شصت و نهم)؛ پس از او نجم الدّین دایهٔ رازی (مرگ ٦٥٤ هجری / ١٢٥٦ میلادی) انوار رنگی قابل شهود در دل را نسبت به «عمق صعودی» آنها به هفت درجه تقسیم کرده است: سپید، زرد، کبود، سبز، آبی، سرخ، و سیاه.[۹۹] شیخ علاءالدّوله سمنانی (مرگ ٧٣٦ هجری / ١٣٣٦ میلادی)، استاد دیگر سلسلهٔ کبراوی، ترتیب دیگری برای لطایف و درجه بندی نورهای رنگارنگ قائل شده است[۱۰۰]: لطیفهٔ قالبیّه به رنگ سیاه یا خاکستری تیره؛ لطیفهٔ نفس امّاره به رنگ کبود؛ پنج لطیفهٔ بعدی همگی در قلب واقع شده‌اند: لطیفهٔ قلبیّه یا انائیّه به رنگ سرخ؛ لطیفهٔ سریّه به رنگ سپید؛ لطیفهٔ روحیّه به رنگ زرد؛ لطیفهٔ خفیّه به رنگ سیاه نورانی؛ و سرانجام، لطیفهٔ حقّیّه به رنگ سبز. بدیهی است که هر درجه سالک را به حقیقت نزدیک‌تر می‌سازد. برخلاف یوگیان (جوکیان) هند، عرفای

---

98. Fritz Meier. (ed), *Die Rawâ'ih al-jamâl wa fawâtih al-jalâl des Najm ad-Dîn al-Kubrâ*, Wiesbaden, 1957.

۹۹. نجم الدّین دایه رازی، مرصاد العباد، طبع شمس العرفا، تهران، ۱۳۱۲ شمسی / ۱۹۳۳ میلادی، فصول ۱۸ و ۱۹، صص ۱۶۵-۷۳؛ طبع م. ریاحی، تهران، ۱۳۵۲ شمسی / ۱۹۷۳ میلادی. فصول ۱۷ و ۱۸ از باب سوم، صص ۲۹۹-۳۱۵ (در بیان مشاهدات انوار و مراتب آن، در بیان مکاشفات و انواع آن).

۱۰۰. علاءالدّوله سمنانی، العروة لاهل الخلوة و الجلوة، متن عربی با ترجمهٔ فارسی قدیمی، طبع ن. مایل هروی، تهران، ۱۴۰۴ قمری / ۱۳۶۲ شمسی / ۱۹۸۵ میلادی، ذیل «لطائف روحانی» و «لطیفه».

مسلمان توجّهی به مراکز نیرویی پراکنده در تنه و گردن و سر ندارند و یکسره به مراکز لطیف قلب توجّه کرده‌اند که با نورهای رنگیشان از یکدیگر جدا شده‌اند.[۱۰۱] صوفیان نقشبندی نیز پنج لطیفه در محلّ قلب برشمرده‌اند. شیخ محمّد امین کردی شافعی (مرگ ۱۳۳۲ هجری / ۱۹۱٤ میلادی) در کتاب تنویر القلوب (روشن کردن دل‌ها) مراکز لطیف دل را چنین وصف می‌کند[۱۰۲]: «قلب» در دو انگشتی زیر نوک پستان چپ به طرف بیرون به رنگ زرد؛ «روح» در دو انگشتی زیر نوک پستان راست به سمت وسط سینه به رنگ سرخ؛ «سرّ» در دو انگشتی بالای نوک پستان چپ به سمت وسط به رنگ سپید؛ «خفی» در دو انگشتی بالای نوک پستان راست به سمت وسط به رنگ سیاه و «اخفی» در مرکز سینه به رنگ سبز. سپس مؤلّف به توصیف تمرکزهایی که بر هر یک از این لطایف لازم است می‌پردازد و همچنین ذکر مخصوص هر یک از آنها را شرح می‌دهد. آیا نمی‌توان فرض نمود که پنج نوع نوری که امام جعفر صادق نام برده، یعنی «آفتاب» و «کرسی» و «عرش» و «حجاب» و «ستر» که هر یک، یک هفتادم بعدی است ــ البتّه با واژه‌های قدیمی از رواج افتاده ــ اشاره‌ای می‌تواند باشد به پنج لطیفهٔ نورانی دل که صوفیان بعدی برشمرده‌اند؟ و

---

۱۰۱. در این مورد رجوع شود به اثر درخشان هانری کربن:

H. Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1971.

که در آن نظریّات نجم کبری (فصل ۴)، نجم رازی (فصل ۵) و علاءالدّوله سمنانی (فصل ۶) بررسی شده است. کربن برای پژوهش در نظریّات سمنانی از نسخهٔ خطی تفسیر او بهره گرفته که در دسترس من نبود، امّا مطالبی که آمده دست در العروة نیز به چشم می‌خورد (پانوشت قبلی. استاد نجیب مایل هروی، مصحّح العروة، مشغول تهیّهٔ طبع انتقادی تفسیر سمنانی است). باید افزود که کربن هیچ گونه نزدیکی میان این نظریّات و متون امامیّه ایجاد نکرده است.

۱۰۲. شیخ محمّد امین کردی شافعی نقشبندی، تنویرالقلوب، (با مقدّمه‌ای دربارهٔ زندگی نویسنده، نوشتهٔ جانشین او شیخ سلامه غرّامی)، چاپ ششم، قاهره، ۱۳۴۸ قمری / ۱۹۲۹ میلادی، صص ۵۴۸ ــ ۵۸.

آیا نمی‌توان چنین انگاشت که «نورهای رنگی حجاب‌ها»، که امام رضا در حدیث آورده، اشاره‌ای می‌تواند باشد به انوار رنگارنگ لطایف دل که عرفا از آن سخن گفته‌اند؟

ب) تصوّف شیعی

«دیدن در دل» در اغلب مکتب‌های تصوّف شیعی، جزو اصول و هدف‌ها است و روش آن کاربست پاره‌ای چند از فنون تمرکزی همراه با ذکرهایی است که آموزش آنها، بنا بر سلسله‌های طریقتی، از ائمّه آغاز شده و نسل به نسل به پیران آن طریقت رسیده است. این کاربست باید یکی از سر به مهرترین اسرار این مکتب‌ها باشد، زیرا نکات عملی کاربست بسیار کم و تنها به اشاره در متن‌ها آمده و هنگامی که توضیحات بیشتری داده‌اند زبان چنان رمزآلود و کنایی است که تنها سالکان رازآشنا توانایی فهم آن را چناکه باید دارند. با این همه، برخی اشارات را با کمک مطالبی که در بالا ذکر شد روشن می‌تواند کرد. مظفر علیشاه (مرگ ۱۲۱۵ هجری / ۱۸۰۱ میلادی)، از استادن طریقت نعمت اللّهیّه، در رسالهٔ فارسی کبریت احمر چنین می‌نویسد:

> محلّ ظهور نور خدا و آیینهٔ تجلّیات حضور مولی، حقیقت قلب است که آن لطیفه‌ای است ربّانی و مجرّدی است روحانی و حقیقت قلب روحانی را صورتی است جسمانی که عبارت از مضغهٔ صنوبریهٔ واقعه در ایسر تجویف صدر است [یعنی، صورت جسمانی دل روحانی، عضو صنوبری شکل واقع در طرف چپ گودی سینه است] و هر تجلّی معنوی که در قلب معنوی واقع می‌شود در این قالب صنوبری [نسخه بدل: «قلب صوری»] که به منزلهٔ روزنهٔ آن لطیفهٔ ربانی و به مثابهٔ خلیفهٔ آن مجرّد روحانی است، صورتی مطابق آن معنی و مثالی موافق

آن تجلّی جلوه‌گر می‌گردد و هرگاه آن تجلّی از تجلّیات جامعه باشد لامحاله صورت متمثّله [نسخه بدل: تمثیلیه] صورتی جامع خواهد بود بر جمع صُوَر... که صورت انسانی است.[۱۰۳]

پس والاترین تجلّی نور خدا در دل به صورت انسانی است و چنان‌که می‌دانیم، در باور شیعیان امام مظهر تامّ انسان کامل است. در کتاب صالحیه، اثر نورعلیشاه ثانی (مرگ ۱۳۳۷ هجری / ۱۹۱۸ میلادی)، پیر دیگر طریقت نعمت اللّهیّه، اشاراتی چند در این باب آمده است:

ظهور نور در دل، نور امام است و نور امام در دل مؤمن انور از شمس مضیئه است در وسط نهار... بلکه طرف نسبت نباشند. نور شمس از پس هفتاد حجاب است که نمایش نموده، نور امام ظهور نور حقّ است و نور شمس ظلمت و غبار است... [به گفتهٔ علی (ع)، در متن به عربی] «شناخت نورانیّت من شناخت خداست، و شناخت خدا شناخت نورانیّت من است و آنکه نورانیّت مرا بشناسد مؤمنی است که خداوند دلش را از برای ایمان آزموده است».[۱۰۴]

و نیز در جای دیگر (همان، ص ۳۳۰) می‌گوید:

دل را دو رو است. روی ظاهر آن که حیات است جان بخش قوی و تن است و این وجهه قاعدهٔ نور است و روی باطن آن،

---

۱۰۳. محمّد تقی بن محمّد کاظم مظفر علیشاه کرمانی، کبریت احمر (به انضمام بحر الاسرار)، طبع جواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۰ شمسی / ۱۹۷۱ میلادی، ص ۵.
در دنبالهٔ رساله نویسنده جملات ذکر قلبی و نیز علاماتی را که سالک باید در محلّ قلب در برابر چشم دل بیاورد، سربسته و با جملاتی کوتاه و فشرده آورده است. مصحّح کتاب، پیر فعلی این شاخهٔ نعمت اللّهیّه، به رغم کوشش در حفظ سرّ، لازم دانسته که برخی مطالب و جملات رساله را در حاشیه توضیح دهد.

۱۰۴. ملّا علیّ بن ملّا سلطان محمّد گنابادی (نورعلیشاه ثانی)، صالحیّه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۷ ق / ۱۳۴۶ ش / ۱۹۶۷ م، صص ۱۵۹ ـ ۶۰.

که باطن قلب است و ظهور او به صدر است مجمع و محلّ ظهور اسماء و صفات الهی است، لهذا «عرش» گویند... لهذا علی (ع) [به عنوان مظهر امام بنیادین کیهانی] عرش است که به روی باطن اللّه است که مجمع اسرار است.

جای دیگر نویسنده به اشاره و شاید با ابهامی تعمّدی، از پنج یا هفت سطح نورانی دل (قلب، فؤاد، سرّ، خفی، اخفی و یا صدر، قلب، روح، عقل، سر، خفی، اخفی)، از رنگ‌های این لطایف (سبز، آبی، رنگارنگ یا «الوان آمیخته»، سرخ، سپید، بیرنگ یا زرد، سیاه) و سرانجام از ذکر ویژهٔ هر یک از این لطایف سخن می‌گوید (همان، صص ۱٤۹ـ۵۰، ۱۵٦، ۳۲۸ به بعد).[۱۰۵]

عمل «دیدن در دل» کاربست اصلی صوفیان مکتب اویسی نیز هست. شعار این طریقت، «علیک بقلبک» است که، بنا به باور سالکان، اوّل و آخر راه عرفانی در آن گنجانده شده. این عبارت فشرده به اویس قرنی، زاهد مشهور هم‌عصر پیامبر، منسوب است که مکتب اویسی نام خویش را از او گرفته و شاید بتوان این عبارت را به «بر تو باد نگاهداشت دل تو» ترجمه کرد. با آنکه حفظ راز در این مکتب نیز معمول است، امّا به تازگی یکی از سالکان رساله‌ای فراهم کرده و در آن تمامی شواهدی را که از نظر طریقت او اشاره به «دیدن در دل» دارد از تورات و انجیل و قرآن و احادیث پیامبر و امامان و نیز گفته‌ها و نوشته‌های پیران اویسی جمع آوری کرده است. نور دل اینجا نیز امام باطنی سالک دانسته شده و آگاهی از این امام و رؤیت او و همچنین سرسپردگی به او ضامن پیشرفت سالک در راه

---

۱۰۵. در مورد ذکرهای قلبی این شاخهٔ نعمت اللّهیّه، همچنین رجوع کنید به: ملّا سلطان محمّد گنابادی (سلطان علیشاه)، ولایت‌نامه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۵ قمری / ۱۹۶۵ شمسی، به ویژه باب ۹، فصول ۲ تا ۵، صص ۱۷۱ـ۸۹.

معنوی شناسانده شده است.[۱۰۶]

در آثار عقیدتی سلسلهٔ ذهبیّه اصطلاحاتی چون «بصیرت قلبیّه» یا «مشاهدات انوار قلبیّه» بسیار به چشم می‌خورد بی‌آنکه توضیح دقیقی دربارهٔ جزئیات تجربه داده شود. با این همه، در چند مورد تصریح شده که «سالک موفق به دیدار امام خویش شد».[۱۰۷] از میان متون این سلسله که در دسترس من بوده، تنها یکجا اطلاعات کمابیش روشن و دقیقی داده شده و آن چهارمین پاسخ از پاسخ‌های دوازده‌گانهٔ میرزا ابوالقاسم راز شیرازی (مرگ ۱۲۸٦ هجری / ۱۸٦۹ میلادی) است به مرید خویش رائض الدّین زنجانی.[۱۰۸] مرید می‌پرسد که چرا امام رضا را [که سرسلسلهٔ طریقت ذهبیّه است] «قبلهٔ هفتم» می‌نامند. پیر در جواب می‌گوید:

> بدان ای فرزند عزیز مکرم اینکه این سؤال شریف اعظمی است از اسرار قلبیهٔ کشفیّه که دست هر بوالهوس به کشف قناع از آن وفا نکند... مگر آنکه فهمش موقوف به کشف قلبی ارباب قلوب است... و این لقب شریف نیز مثل «انیس النفوس»

---

۱۰۶. جمال الدّین شیخ محمّد قادر باقری نمینی، دین و دل، تهران، ۱۳۵۶ شمسی / ۱۹۷۷ میلادی (با نقل اقوال بسیار برگرفته از آثار جلال الدّین علی میر ابوالفضل عنقا، میر قطب الدّین محمّد عنقا، و شاه مقصود صادق عنقا).

۱۰۷. مثلاً، حسن بن حمزة بن محمّد پلاسی شیرازی، تذکرهٔ شیخ محمّد بن صدیق الکججی (برگردانده به فارسی به سال ۸۱۱ قمری / ۱۴۰۸ میلادی به دست نجم الدّین طارمی)، شیراز، بدون تاریخ، صص ۱۴، ۱۸، ۲۵، ۳۸، ۶۸؛ حضرت راز شیرازی (میرزا ابوالقاسم آقا میرزا بابا)، کتاب مرصاد العباد، تبریز، بدون تاریخ، صص ۴، ۱۰، ۱۱، ۱۷، ۲۱؛ قصائد و مدائح در شأن مولای متقیان حضرت شاه ولایت علی علیه السّلام، تبریز، بدون تاریخ، اشعار ۱۰ و ۱۱؛ یک قسمت از تاریخ حیات و کرامات سید قطب الدّین محمّد شیرازی (بدون نام نویسنده)، تبریز، ۱۳۰۹ قمری / ۱۸۹۱ میلادی، صص ۷، ۸، ۳۷.

۱۰۸. این گفتگو آخرین متن از یاده متن یک مجموعهٔ ذهبی است که در ۱۳۶۷ قمری / ۱۹۴۷ میلادی در تهران به چاپ رسیده است (صص ۱۱۲ ــ ۵۰ با عنوان رسالهٔ حلّ اشکال، دوازده سؤال جناب رائض الدّین زنجانی قدّس سرّه از پیر وحید عارف کامل خود حضرت میرزا ابوالقاسم معروف به آقا میرزا بابای راز شیرازی قدس سره).

است... یا «شمس الشموس» [دو دیگر از القاب امام رضا]... که نور ولایت آن حضرت که در قلب مؤمنان تابش دارد اختصاص به آن حضرت ندارد بلکه این نور مقدّس با تمامی ائمهٔ هدی علیهم السلام است، زیرا که این بزرگان همگی نور منزل از حقّ تعالی بر خلایقند... و اختصاصی آن حضرت از چه باب است پس می‌باید دانست که آنچه به کشف ارباب قلوب آمده است آن است که چون سلسلهٔ اولیاء جزء [یعنی ذهبیه] که امّ السلاسل است از آن حضرت ناشی شده است و صورت مبارک آن حضرت در سر سویدای قلب اولیاء که طور هفتم قلب است، از برای اولیاء هویدا می‌شود، پس این وصف به آن حضرت اختصاص دارد دون سائر ائمّه. فعلیهذا بدان که اطوار سبعهٔ قلب اولیاء [یعنی لطائف هفتگانهٔ دل] تجلّیات انوار سبعهٔ متلوّنه به الوان مختلفه است و تجلّی هفتم نور سیاه است که... طور هفتم قلب است و به صورت مبارک آن حضرت از برای اولیاء تجلّی می‌نماید به صورت سیاه شفاف براق نیکویی که شدید السّواد [یعنی نور سیاه تیره] است و «انیس النفوس» و قبلهٔ قلب اولیاء الهی است یعنی قبله‌گاه طور هفتم قلوب اولیاء خداست که بزرگان نماز واقعی حقیقی را در نزد ظهور این قبلهٔ حقیقی واجب می‌دانند. پس آن حضرت انیس النفوس اولیاست دون سایر الناس و قبلهٔ هفتم اطوار قلوب اولیاء است دون سایر القلوب. پس معلوم گردید که دریافت این سرّ عظیم به کشف قلبی اولیاء است و بس و سایر اهل عقل که به کشف قلبی واصل نشده‌اند از درک این سر و معنی این دو کلمه و وصف آن محرومند... پس [در متن بهِ عربی] فرزندم، کشف

اسرار قلوب اولیاء را غنیمت شمار باش که خداوند تو را بدان سوی هدایت کند و آن را از نا اهل پنهان بدار.[۱۰۹]

چندین عامل در این تجربه و، چنان‌که در پیوست خواهد آمد، در تجربه‌های عرفای هندو و نیز راهبان هسوخیایی مسیحی مشترک است: وجود نور؛ اینکه در مرحلهٔ خاصّی از تجربه، نور صورت انسانی می‌پذیرد و این صورت برای سالک صورت استاد ربّانی است و سرانجام اینکه به فیض این استاد نورانی سالک به شناخت حقیقت می‌رسد. صوفیان، چه سنّی، چه شیعی، در دریافت سطوح گوناگون انوار رنگی مشترکند. همهٔ این عوامل به‌گونه‌ای پراکنده و با بیانی کنایی و تلویحی در قدیمی‌ترین مجموعه‌های احادیث ائمّه موجود است. گویا «دیدن در دل» یا «دیدن با دل» عمل معنوی اصلی در تعالیم امامان بوده است. ایشان این عمل را شرط اصلی خداپرستی دانسته‌اند و تردیدی نیست که طرز عمل را نیز به شاگردان نزدیک خود می‌آموزانده‌اند. عبارت مصطلح «مؤمنی که خداوند دلش را از برای ایمان آزموده» بارها بر زبان ائمّه جاری شده و می‌توان چنین پنداشت که مقصود از آن شاگرد رازآشنایی است که «دیدن در دل» را آموخته و از آزمون آن سر بلند بیرون آمده است. آیا به این دلیل نیست که امامان چنین مؤمنی را که به دیدار نور امام، یعنی والاترین تجلّی حقّ، و به سرچشمهٔ معرفت رسیده، همواره هم‌تراز «فرستادگان آسمانی»

---

۱۰۹. همچنین همان، ص ۱۵۰ (اشاره به اینکه نور ایمان در قلب شعاعی از نور امام است).
در مورد «دیدن با دل» میان دراویش طریقت خاکسار، رجوع شود، از جمله، به: سیّداحمد دهکردی (میر رحمتعلیشاه)، برهان نامهٔ حقیقت، تهران، بدون تاریخ، صص ۸۱ به بعد («بشارات و اشارات حقیقت در بیان اطوار سبعهٔ قلبیّه و انوار عینیّه و ظهور خورشید حقیقت»). سپس وصف لطائف هفتگانهٔ دل با ذکر مخصوص هر یک به نظرم آورده شده: صدر، قلب، شغاف، فؤاد، حبّة القلب، سویدا، سرِّ سرّ). رسالهٔ حلّ اشکال، همان، صص ۱۲۵ ـ ۲۶.

(نبیّ مرسل) و «فرشتگان نزدیک» (ملک مقرّب) دانسته‌اند؟ گویا این عمل همراه با تمرکزی خاصّ[۱۱۰] و ذکر و تکرار عبارات مقدّس بوده است.[۱۱۱] امّا، تا آنجا که می‌دانیم، در مجموعه‌های قدیمی احادیث امامیّه صحبتی از نشستِ یا طرز قرارگرفتن بدن به میان نیامده است.

آنچه در قلب مشاهده می‌شود درخشش‌ها و رنگ‌های گونه‌گونه نور عقل یا نور امام و حتّی صورت نورانی امام است که گاه با لفظ «خدا» از آن یاد شده. زیرا نباید فراموش کرد که امام در مفهوم کلّی و وجودی آن، والاترین «رمز» و «نشانه» و «حجّت» و تجلّیگاه وجه تجلّی‌پذیر خداست. در اینجا ذکر برخی از سخنان و عقاید «دو هشام»، یعنی هشام بن حکم و هشام بن سالم جوالیقی، دو تن از اصحاب ائمّه، خالی از فایده نیست:

این سخنانِ «تشبیه‌آمیز» با اندک اختلافاتی هم در متون امامیّه و هم در نوشته‌های فرقه‌نگاران مسلمان ضبط شده است.[۱۱۲] از هشام بن حکم

---

۱۱۰. تردیدی نیست که امامان تمرکز قلبی را می‌شناخته‌اند، گواه آن اصطلاحاتی است چون «القلب المجتمع» (ابن‌بابویه، امالی، مجلس اوّل، شمارهٔ ۶، ص ۴؛ ابن‌عیاش جوهری، مقتضب الاثر، ص ۵۵) یا «نگاهداری دل از افکار پراکنده» («حفظ القلب من الخواطر»، تفسیر جعفر صادق، طبع نویا، ص ۱۹۵، تفسیر آیهٔ ۷۹ از سورهٔ انعام، و ص ۲۲۹، تفسیر آیات ۶ و ۷ از سورهٔ الهمزه).

۱۱۱. در مورد عبارات و جملات مقدّس و فضائل تکرار آنها، از جمله: کلینی، اصول کافی، «کتاب الایمان و الکفر، باب الانصاف و العدل»، شمارهٔ ۹، جلد ۳، ص ۲۱۶ و به ویژه «کتاب الدعاء»، و ابواب ۲۳ تا ۲۹ (دربارهٔ ذکر خدا) و ابواب ۳۱ تا ۵۱ (دربارهٔ عبارات مقدّس)، جلد ۴، صص ۲۴۵ ـ ۶۵ و ۲۶۷ ـ ۹۰.

در مورد روشن شدن دل با نیایش، رجوع شود به حدیث امام دوم، حسن بن علی در: نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۹۲، عرفا و دراویش اثنیٰ عشریّه چنین می‌گویند که جملات و عبارات اذکار خویش را از طریق سلسلهٔ استادان از امامان دریافت داشته‌اند.

۱۱۲. از کتاب‌های فرق: اشعری، مقالات الاسلامیین؛ بغدادی، فرق بین الفرق؛ شهرستانی، الملل و النحل، ذیل اسامی و یا «هشامین». از کتاب‌های امامیّه در مورد ردّ نظریّات دو هشام به وسیلهٔ ائمّه، از جمله: کلینی، اصول کافی، «کتاب التوحید، باب النهی عن الجسم والصوره»، شمارهٔ ۱، جلد ۱، ص ۱۴۰؛ ابن‌بابویه، کتاب التوحید، باب ۶، شماره‌های ۱، ۲، ۴، ۶، ۷

نقل کرده‌اند که خدا دارای بدنی است با درخشش خیره کننده، بدنی توپُر، دارای اجزاء و ابعاد ویژهٔ خویش و شناخت این بدن خدایی لازمهٔ ایمان واقعی است. از هشام بن سالم جوالیقی چنین نقل کرده‌اند که خداوند دارای صورتی انسانی است و بدنی دارد نورانی که قسمت بالای آن تو خالی و قسمت پایین آن توپُر است و دارای حواسّ و اعضاء و یالی است از نور سیاه. این گفته‌ها هر قدر هم ناقص و تحریف شده باشند، بیش از آنکه نتیجهٔ نظرپردازی و تفکّر باشند، گواه تجاربِ شهوديِ گویندگان آنها هستند، زیرا نه از لحاظ کلامی قانع کننده هستند و نه از نقطه‌نظر زیبایی‌شناسی اسلام. آیا نمی‌توان چنین فرض کرد که گفته‌های دو هشام شمّه‌ای بوده از آنچه در حین عمل «دیدن در دل» مشاهده کرده‌اند؛ کاربستی که خود از امام خویش آموخته بوده‌اند؟ البتّه امامان با صراحت این گفته‌های دو هشام را ردّ کرده‌اند، امّا، در عین حال، آن دو را از کنار خویش نرانده‌اند. آیا مردود شمردن این سخنان به آن دلیل نبوده که دو هشام واقعیّتی از اسرار خدایی را به زبان آورده‌اند، حال آنکه امامان

صص ۹۷ به بعد و باب ۸، شمارهٔ ۱۳ (سخنان «تشبیه آلود» به دو تن دیگر از اصحاب ائمّه نیز نسبت داده شده: المیثمی و مؤمن الطاق)، صص ۱۱۳ ـ ۱۴؛ ابن‌بابویه، امالی، مجلس ۴۷، شمارهٔ ۱ و ۲، ص ۲۷۷.

عقاید هشامین به صورت بسیار ناقصی شناخته شده است. ایشان را گاه از «مشبّهه» و گاه از مخالفان «مشبّهه» به شمار آورده‌اند؛ گاه از ایشان به عنوان شاگردان نزدیک ائمّه یاد شده و گاه به عنوان مخالفین نظریّات ائمّه و حتّی ملعون ائمّه. از این رو، اطلاق لفظ «شاگرد» به ایشان بی‌پروایی می‌نماید. رجوع کنید، از جمله، به: مقالهٔ «هاشم بن الحکم» نوشتهٔ W. Madelung در دایرة‌المعارف اسلامی (چاپ جدید) و از همین نویسنده، *The Shi'ite and Khârijite Contribution to Pre Ash'arite Kalâm* به ویژه صص ۱۲۹ ـ ۳۰ و پانوشت ۱۰. و نیز ترجمهٔ فرانسهٔ ملل و نحل شهرستانی:

Shahrastânî, *Livre des Religions et des Sectes*, trad., introd. et hotes de D. Gimaret et G. Monnot, Louvain, 1986. pp.531-38.

(به ویژه پانوشت‌های محقّقانهٔ د. ژیماره در صص ۵۳۱ ـ ۳۲ و ۵۳۵).

همواره اصحاب خویش را از به زبان آوردن واقعیّت خدا منع کرده‌اند، زیرا از کلام، به علّت نقص و نارسائیش، کاری جز تحریف واقعیّت ساخته نیست.[۱۱۳] آیا دو هشام از اسراری سخن گفته‌اند که می‌بایست پنهان بماند و مخالفت ائمّه نه چندان با محتوای سخنان بلکه با عمل سخن گفتن بوده است؟ آیا دو هشام می‌بایست به جای خدا از امام سخن می‌گفتند تا اصول خداشناسی شیعه رعایت می‌شد، امّا آیا برخی از سخنان متشابه خود ائمّه به ایشان چنین اجازه‌ای را نمی‌داده است؟[۱۱۴]

---

۱۱۳. ابن‌بابویه، کتاب التوحید، باب ۶۷، ۴۵۴ ـ ۶۱.

۱۱۴. نور مشهود در محلّ دل را امامان گاه خدا و گاه امام نامیده‌اند. این «دوپهلویی» گاه در مورد خود ایشان نیز به کار رفته. مثلاً در این حدیث امام ششم که به «شطحیات» صوفیان بعدی شباهت دارد: یکی از شاگردان از جعفر صادق می‌پرسد که آیا مؤمنان خداوند را روز قیامت خواهند دید؟ امام پاسخ می‌دهد: «آری، و مدّت‌ها پیش از آن نیز او را دیده‌اند». می‌پرسد: «چه هنگام؟». پاسخ می‌دهد، «هنگامی که از ایشان پرسید: «آیا پروردگار شما نیستم؟ و ایشان پاسخ دادند: آری چنین است». (اشاره به آیهٔ ۱۷۲ سورهٔ اعراف). سپس امام زمانی طولانی خاموش می‌ماند و آنگاه می‌گوید: «مؤمنان (یعنی شاگردان رازآشنا) پیش از روز قیامت در همین جهان نیز او را می‌بینند. آیا تو هم اکنون او را برابر خود نمی‌بینی؟» می‌پرسد: «فدایت شوم، آیا می‌توانم این سخنت را [برای دیگران] نقل کنم؟». پاسخ می‌دهد: «نه، زیرا فرد منکر که معنای این سخن را نمی‌فهمد از آن برای متّهم نمودن ما به تشبیه و کفر استفاده خواهد کرد. دیدار قلبی با دیدار عینی متفاوت است و خداوند برتر از توصیف‌هایی است که اهل تشبیه و اهل الحاد از او کرده‌اند». (ابن‌بابویه، کتاب التوحید، باب ۸، شمارهٔ ۲۰، ص ۱۱۷).

حدیثی مانند این در نوشته‌های منسوب به جابر بن حیّان نیز آمده است. باید بیفزاییم که در قدمت و شیعی بودن این نوشته‌ها دیگر جای تردید نیست. جابر بن حیّان می‌گوید: «پس در برابر او [امام جعفر صادق] به سجده افتادم. مولایم گفت: و اگر سجده‌ات رو به من است بدان که از زمرهٔ نیکبختانی. پیش از این نیز نیاکانت برابر من به سجده افتاده بودند [اشاره به تجلّی‌های پیشین امام وجودی در امامان پیامبران گذشته و نیز ظهور امام در جهان‌های ماقبل مادّی]. امّا بدان ای جابر که تو با سجده در برابر من در حقیقت برابر خویش به سجده افتاده‌ای. به خدا قسم که تو بالاتر از اینها هستی؛ و من همچنان به سجده افتاده بودم؛ مولایم دوباره به سخن آمد: ای جابر، تو را نیازی به این کارها نیست؛ من پاسخ دادم: راست می‌گویی مولای من؛ گفت: ما می‌دانیم تو چه می‌گویی و تو می‌دانی ما چه می‌گوییم.

امامان همواره موضع بسیار خصمانه‌ای در قبال کلام و خداشناسی نظری ناب داشته‌اند.[۱۱۵] از آنچه گذشت چنین بر می‌آید، که بنابر تعالیم ائمّه، نزدیکی و شناخت خدا نه با نظریّه‌های کلامی و استدلال‌های منطقی و رأی و قیاس و اجتهاد بلکه از راه تجربهٔ مستقیم و زنده میسّر است، یعنی تجربهٔ درونی آنچه در خداوند دیدارپذیر و شناختنی است. به عبارت دیگر، دیدن و شناختن مظهور تامّ خدا، یعنی امام. عشق نسبت به امام یا ولایت عامل اصلی این تجربه است، تجربه‌ای که به گفتهٔ ائمّه ضامن ایمان واقعی و رهایی از دام‌های دوگانهٔ «تشبیه» و «تعطیل» است؛

باشد که بدانچه می‌خواهی دست یابی؛ مختار رسائل جابر بن حیّان، طبع P. Kraus، پاریس، قاهره، ۱۹۳۵: «کتاب اخراج إلی القوة ما فی الفعل»، صص ۷۹ ـ ۸۰.

دربارهٔ مشاهدهٔ نور امام در دل در نوشته‌های منسوب به جابر، همچنین رجوع شود به:

P. Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Paris, 1989, pp.38, 61, 104, 157.

۱۱۵. امام جعفر صادق: «هر آنچه خدا را بشناسد و او را بزرگ دارد، از کلام دربارهٔ او خودداری می‌کند» (ابن‌بابویه، امالی، ص ۵۵۲).

امامان پنجم و ششم: «از آفرینش خدا سخن بگویید نه از خدا. به کار گرفتن کلام دربارهٔ خدا جز بر حیرت و گمراهی بر چیزی نیفزاید» (ابن‌بابویه، کتاب التوحید، صص ۴۵۴ و ۴۵۷).

بر ضدّ علم کلام به طور کلّی و مجادلات کلامی، همان، باب ۶۷؛ امالی، ص ۴۱۷؛ کمال الدّین، ص ۳۲۴.

امام ششم: «اصحاب کلام هلاک شوند و تسلیمان نجات یابند. آری، تسلیمان نجبای این امّت هستند» (کتاب التوحید) ص ۴۵۸.

در مورد مضمون «تسلیم» (به معنای گردن نهادن به دستورات و سخنان ائمّه در امور مربوط به خداشناسی و به این ترتیب نجات یافتن از وسوسهٔ مباحث کلامی، رجوع شود به: کلینی، اصول کافی، جلد ۲، ص ۲۳۴، «باب التسلیم و فضل المسلمون»؛ نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۷۹؛ ابن‌بابویه، کتاب التوحید، ص ۴۵۸ به بعد؛ کمال الدّین، ص ۳۲۴ (حدیث امام چهارم، علیّ بن الحسین، «دین خدا تنها با تسلیم به دست می‌آید. آنکه تسلیم امر ماست سلامت یافته است و آنکه به قیاس و رأی خویش توسّل جسته هلاک شده است»).

باید افزود که در این احادیث لفظ «کلام» هم به معنای سخن گفتن و هم به معنای علم کلام به کار رفته است (و نیز رجوع کنید به متن مربوط به پانوشت ۵۳).

رهایی از تشبیه، زیرا «شیء دیدنی» نه خود خدا بلکه مظهر اوست؛ و رهایی از تعطیل، زیرا شناخت خدا به نام یک خداشناسی مطلقاً سلبی یکسره نفی نشده است. گویا در بطن تعالیم ائمّه، عملِ «دیدن با دل» وسیلهٔ اصلی تحقّق این تجربه بوده است، یعنی دیدن «امام نورانی دل» که امامِ وجودی نمونهٔ بنیادین آن و امامِ تاریخی مظهر زمینی و محسوس آن است. به این ترتیب، مؤمن شیعی دعوت شده است تا با به‌کار بستن عمل «دیدن در دل»، که بی‌گمان با ذکر همراه بود، استاد و امام نورانی خویش را کشف کند و به این ترتیب تعلیم بنیادین کیهانی را تجدید و تکرار نماید؛ تعلیمی که در آن در جهان ماقبل مادّی سایه‌های موجودات پاک جملات مقدّس و سرّی را از اشباح نورانی ائمّه فرا می‌گرفتند و در برابر ایشان می‌سرودند (رجوع کنید به بخش یکم مقاله). امامان دین خویش را «دین راز» خوانده‌اند: «امر ما رازی است پوشیده در راز؛ رازی محفوظ؛ رازی که تنها رازی دیگر را از آن بهره است؛ رازی پشت پردهٔ رازی دیگر».[۱۱۶] «امر ما پوشیده در پردهٔ میثاق است. خدا پست کند کسی را که این پرده بدرد».[۱۱۷] «تعلیم ما حقّ است و حقِ حقّ و ظاهر است و باطن و باطنِ باطن و راز است و رازِ رازِ و رازِ محفوظِ پوشیده در راز».[۱۱۸] در مورد «عمل دیدن با دل» که شاید بزرگ‌ترین راز تعلیمی بوده، می‌توان گفت که امام وجودی محتوای این راز و امام زمینی تاریخی گنجینه‌بان و معلّمِ آن به مؤمن سزاوار است.[۱۱۹] تنها در مورد این مؤمن آشنا به رازِ امامِ دل است

---

۱۱۶. صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۱، باب ۱۲، شمارهٔ ۱، ص ۲۸.

۱۱۷. همانجا، شمارهٔ ۲.

۱۱۸. همانجا، شمارهٔ ۴.

۱۱۹. رجوع شود به این حدیث مکرّر امامان: «ما گنج و گنج‌بان راز خداییم و رازآشنایان ما (شیعتنا)، گنج و گنج‌بانان ما؛ بصائر الدرجات، بخش ۲، باب ۳؛ کلینی، اصول کافی، «کتاب الحجة»، ابواب ۱۳ و ۱۴؛ روضهٔ کافی، جلد ۱، ص ۱۰۱؛ ابن‌بابویه، عیون اخبار الرضا، جلد ۱، ابواب ۱۹ و ۲۰؛ معانی الاخبار، ص ۱۳۲؛ صفات الشیعة، صص ۶۰ به بعد؛ ابن‌عیاش

که گفته شده همچون نبیّ مرسل یا ملک مقرّب دین حقّ را تواند فهمید: «تعالیم ما دشوار و سخت دشوار است و غیر از نبیّ مرسل و ملک مقرّب و مؤمنی که خداوند دلش را از برای ایمان آزموده، کسی را تاب آن نیست».[۱۲۰] اگر فرضیّات این مقاله در مورد اشارات «فنّی» ائمّه درست باشد، این نکات قدیمی‌ترین شواهد عمل «دیدن با دل» در تاریخ عرفان اسلامی خواهند بود؛ عملی که بعدها به صورتی گسترده در میان عرفای متصوّفه، چه سنّی چه شیعی، رواج یافته است. علاوه بر این، این اشارات نشانگر آن است که تشیّع اوّلیّه «امام‌شناسی» باطنی و تجربی پرداخته‌ای داشته است.

پیوست: «دیدن در دل» در دو سنّت عرفانی غیراسلامی

کهن‌ترین شواهد مربوط به دیدن نور دل به نخستین «ریشی»ها (Rishi)، فرزانگان دیده‌ور هند باستان، بازمی‌گردد: «این نور، که در دل همگان جای دارد، دانای مطلق و نافذ است در همه چیز. این روح استادی خدایی است که به نیروی خویش به فرزانه دید باطن می‌بخشد». (ریگ ودا، هفت: ٤ــ۸۸)، «دانایان با جستجو در قلب خویش اصل و علّت وجود را

جوهری، مقتضب الاثر، ص ۸۹. برای یافتن حدیث در بحار الانوار مجلسی، رجوع شود به: شیخ عباس قمی، سفینة البحار، ذیل «خزن».

۱۲۰. حدیث چند تن از امامان، رجوع شود، از جمله، به: صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۱، باب ۱۱، صص ۲۰ ــ ۲۸.

در اینجا باز به سه نوع «موجودات پاک» برمی‌خوریم که در جهان‌های ماقبل مادّی تحت تعلیم نورانیّت امام قرار گرفته‌اند (رجوع کنید به بخش نخست این مقاله). در برخی از احادیث عامل چهارمی درکنار «نبیّ مرسل» و «ملک مقرّب» و «مؤمن دل‌آزموده» افزوده شده و آن «شهر پربارو» (مدینة حصینه) است که، به قول ائمّه، مراد از آن «دل متمرکز» (القلب المجتمع) است: بصائر الدرجات، همانجا، شمارهٔ ۳، ص ۲۱؛ ابن‌بابویه، امالی، مجلس اوّل، شمارهٔ ۶، ص ۴.

در فـراتـر از وجـود یـافتند». (ریگ ودا، ده: ٤ـ۱۲۹).[۱۲۱] در اوپـانیشادها *(Upanishad)* و براهمن‌ها *(Brâhmana)*، که تفسیرهای فـلسفی و مـعنوی وداها هستند، اطلاعات راجع به «دیدن در دل» دقیق‌تر شده است: «مـن (خویشتن خویش átman) را ارج باید نهاد که جوهرش انـدیشه است و بدنش نفس و صورتش نور و هستی‌اش اثـیر... مـن هـمچون دانـهٔ بـرنج است، به ظرافت دانهٔ ارزنی زرّین و صورتی است که در حفرهٔ دل جای دارد، درخشان همچون آتشی بی‌دود، من، پهناورتر از آسمان، پهناورتر از فضا، از زمین و از همهٔ موجودات». *(Shatapata Brahmana*، ده: ۲ـ٦ و ٤).[۱۲۲] «... یک چنین فرزانه‌ای صورت نوری را که به دیدهٔ درون می‌بیند، به خود می‌گیرد، زیـرا نگـاه او بـه هـدایت اسـتاد اعـظم [یـعنی شـیوا]، خـورشید خـرد را تـوانـد دیـد کـه در حـفرهٔ دل پـنهان شـده است». *(Advaya Târaka Upanishad*، اوپانیشادِ شیوایی: ۱۳ـ۱۲)[۱۲۳] «با تمرکز بر چرخِ دل،[۱۲۴] چنان‌که در نوشتهٔ مقدّس آمده، می‌توان در میانهٔ آن شرارهٔ تیز و کوچک و راست را مشاهده کرد... شراره‌ای کوچک‌تر از ذرّه با آنکه

---

121. *Rg Veda. The Sacred Hymns of the Brâhmanes with the Commentary of Sâyanâcârya*, Max Müller, London, 1869-74, 2/214. *Le Veda. Premier livre sacré de l'Inde*, trad. J. Varnne, Paris, 1967, 2/67.

122. *Upanishads*, 6Vols., Adyar Library, Madras, n.d., vol.4, p.85.
Sept Upanishads, trad., comment, J. Varenne, Paris, 1981, "hymne à l'âtman", pp.57-58.

123. *Upanishads*, Ibid., 2/141; *Sept Upanishades*, Ibid., pp.118-19.

۱۲۴. «چرخ» (chakra) نامی است که هندوان به لطائف یا مراکز نیرویی بدن داده‌اند و دربارهٔ آنها متون بسیاری در دست است که مشهورترین آنها عبارت است از:
Satchakranirûpâna, English Transl.: Sir John Woodroffe alias Arthur Avlon, *The Serpent Power*, 3^{e} éd, Madras - London, 1941; Atrad. francaise: Tara Micaël, *Corps subtil et corps causal. Les six chakra et le kundalini yoga*, Paris, 1979.

روح بزرگ در آن جای گزیده» (Vasudera Upanishad، اوپانیشادِ ویشنویی: شش، ۱۳ - ۱۱).[۱۲۵] در همهٔ متن‌های مربوط به یوگا مطالب کم و بیش گسترده‌ای دربارهٔ «مراکز نیرویی بدن به‌طور کلّی و به ویژه مرکز لطیف قلب(Anahata chakra) آمده است.[۱۲۶] در اینجا تنها به ذکر شواهدی برگرفته از اوپانیشادهای یوگایی بسنده می‌کنیم: «همچنان که بوی خوش در گل است و کره در شیر و روغن در کنجد، چرخی در دل است که در میانه‌اش روح جان دارد... و روح به صورت کلمهٔ پاک جلوه‌گر می‌شود و آنجاست که برهمن نادیدنی نابودکنندهٔ بدی قرار گرفته است». (Yogatattva Upanishad، ۳۷/۱۳٦ و ۱٤۰)[۱۲۷] «در مرکز چرخ دل، کلمهٔ مقدّس اوم (Aum) جای دارد، بی‌حرکت، درخشان همچون چراغی خاموش ناشدنی. در مرکز دل بر این کلمه باید تمرکز نمود، زیرا او، همان خداوندی است که قدّش بیش از نیم انگشت نیست و صورت این خداوند پنهان همچون شراره‌ای در دل جلوه‌گر است». (Dhyânabindu Upanishad، ۱۹ و ۲۲)[۱۲۸] «در محلّ دل نیلوفری است هشت برگ که در مرکز آن دایره‌ای است ذرّه مانند و آن دایره قلمرو روح فردی است که خود نور است. آنجا اصل همه چیز است. در آنجاست که همه چیز شکل می‌گیرد، همه چیز انجام می‌پذیرد، و همه چیز در حرکت است... هنگامی که اندیشه در مرکز نیلوفر دل آرام می‌گیرد به معرفت

---

125. *Sept Upanishads*, Ibid., pp.165-66.

۱۲۶. دراین‌باره و کتاب‌شناسی مربوط به آن، رجوع شود: از جمله، به کتاب نامبردهٔ Tara Michaël یا کتاب دیگر او،
Hatha-yoga-pradîpikâ. Traité sanskrit de Hatha Yoga, Paris, 1974; Lilian Silburn, *La Kundalini, L'Energie des profondeurs*, Paris, 1983.

127. *Upanishads du Yoga*, traduites du Sanskrit et annoteés par J. Varenne, Paris, 1971, "La vraie nature du Yoga", pp.91-92.

128. *Ibid.*,"la méditation pargaite", pp.98-99.

دست مـی‌یازد و هـر آنـچه فـهمیدنی است مـی‌فهمد. آنگـاه انـدیشه می‌خوانـد، مـی‌رقصد و نـیکبختی را مـی‌آفرینند و مـی‌آموزانـد». (هـمان اوپانیشاد، ۹۳).[۱۲۹] در پایان این قسمت بخشی از یک رسالهٔ قدیمیِ یوگای شیوایی نقل می‌شود: «با تمرکز در میانهٔ قلب، یوگی بـه دانش نـامحدود دست می‌یابد، به علم گذشته و حال و آینده مـی‌رسد، قـدرت دیـدن و شنیدن از دور را به دست می‌آورد، خدایـان و الاهگـان را مـی‌بیند و بـر موجودات غریبی که فضا را آکنده‌اند چیره می‌شود. آن کس که هـر روز دیدهٔ درون خویش را بر شعلهٔ پنهان قلب می‌دوزد، نیروی پرواز در هوا و انـتقال بـه سـراسـر جـهان را کسب مـی‌کند». (*Shiva Samhitâ:* پنج، ۸۶ــ۸۸)[۱۳۰] جـالب ایـنجاست کـه درست هـمهٔ کـرامـات و نـیروهای خارق‌العاده‌ای که در متن شیوایی به عنوان نتایج عمل تمرکز بر میانهٔ دل ذکر شده، همگی جزو «اعاجیب» (نیروهای حیرت‌انگیز) امامان و برخی شاگردان نزدیک ایشان، به ویژه نواب چهارگانهٔ امام غائب در زمان غیبت صغری، برشمرده شده‌اند.[۱۳۱]

در مسیحیّت قلب از مقام معنوی و عملی پر اهمیّتی برخوردار است و از انجیل‌های چهارگانه گرفته تا متون فرقه‌ها و مکتب‌های گوناگون مسیحی

---

129. *Ibid.*, pp.113-15.

130. *Upanishads* (English tr.) Bombay, 1925, pp.78-79.
also, A.Wood, *Râja-Yoga. The Occult Training of the Hindus*, London, 3d. ed., 1958, pp.124-25.

۱۳۱. «علم گذشته و حال و آینده»، از جمله: کلینی، اصول کافی، «کتاب الحجة، باب جهات علوم الائمة»، جلد ۱، صص ۳۹۳ به بعد. «قدرت دیدن و شنیدن از دور»: صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۹، باب ۱ و ابواب ۷ تا ۱۲. «تسلّط بر موجودات غیر بشری»، همان، بخش ۷، ابواب ۱۴ تا ۱۶ و بخش ۱۰، ابواب ۱۶ تا ۱۸. «قدرت طی الارض» و «سوار شدن بر ابر»، همان، بخش ۸، ابواب ۱۲ تا ۱۵. در مورد قدرت‌های بی‌مانند نواب چهارگانه قائم: ابن‌بابویه، کمال الدّین، باب ۴۵، صص ۴۲۸ به بعد.

همه جا بر تقدّس حقیقت دل تأکید شده است.[۱۳۲] از این میان، راهبان هسوخیائی (از hêsukhia، یونانی، به معنی آرامش و بی‌حرکتی) جزئیات «فنّی» جالب توجّهی به در مورد دیدن در دل ارائه داده‌اند. ویژگی این مکتب ارتدکس شرقی، بیش از هر چیز، در روش نیایش و تمرکز آن است که خلاصه عبارت است از افکندن سر و دوختن نگاه به محلّ قلب و تکرار پیوستهٔ این نیایش: «پروردگارا، عیسی مسیح، پسر خدا، به من رحم کنید». به عبارت دقیق‌تر، نشست در تاریکی در بی‌حرکتی کامل بدن و روان (hêsukhia)، چشم دوختن به میانهٔ سینه برای جستن محلّ «دل راستین»، پیگیری خستگی‌ناپذیر این عمل همراه با تکرار همان نیایش که هماهنگ تنفّس بسیار آرام صورت می‌گیرد. هدف کشف «محلّ دل» است و در بطن آن دست یافتن به معرفتی شگرف که نقطهٔ اوج آن مشاهدهٔ نور مسیح است. بنا به گفتهٔ «پدران یونانی» این مکتب، مرکز لطیف دل کمی بالاتر یا پایین‌تر از نوک پستان چپ قرار دارد.[۱۳۳] در یک قطعهٔ بازمانده از نیسه فوروسِ «خلوت گزین» (نیمهٔ دوم قرن سیزده میلادی)، پس از

---

۱۳۲. رجوع کنید به مقالهٔ:

"Coeur,"in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol.2, 1953, pp.1023-51.

۱۳۳. دربارهٔ مکتب راهبان هسوخیایی، رجوع کنید به:

I. Hausherr, "La méthode d'oraison Hésychaste", *Orientalia Christiana 9*, 1927, Rome; Id. (alias J. Lemaître), "Contemplation", *Dictionnaire de spiritualitè ascétique et mystique*, vol.2, 1951-52; M. Jugie,"Les origines de la méthode d'oraison des Hésychastes", *Echos d'Orient* 30, 1931.

A. Bloom,"Contemplation et ascèse, contribution orthodoxe', *Etudes Carmélitaines*,1948; Id., "L'Hésychasme, yoga chrétien?", *Yoga, science de l'Homme Intégral*, éd. J. Massin, Paris, 1953, pp.177-95; M. Eliade, *Le yoga, immortalité* et liberté, Paris, 1954, s.v. "hésychasme"; *Petite Philocalie de la Priére du coeur*, trad. et présent. J. Gouillard, Paris, 1953.

توصیفی از روش نیایش، متن چنین به پایان رسید: «... پس روان خویش فراهم‌آور و آن را به سوراخ‌های بینی بر آر که این راه نفس است به سوی دل. آنگاه روان را پیش ران، حتّی اگر لازم آمد به زور، تا همراه نفس برکشیده به سوی دل پایین رود... ای برادر، روان را چنان آموخته کن تا شتابی برای خروج از دل نداشته باشد، زیرا ملکوت خدا در درون ما است و برای آن کس که نگاه خویش به سوی ملکوت درون چرخاند و نیایش پاک را به جای آورد، آری برای چنین کسی جهان خاکی پست و حقیر جلوه کند... پس آنگاه شادان متوجّه خواهی شد که فوج فضائل و نیکویی‌ها تو را در برگرفته است، عشق، شادی، آرامش و دیگر نیکویی‌ها که از راه آنها تمامی خواسته‌هایت به عنایت پروردگارمان، عیسی مسیح، برآورده خواهد شد».[۱۳۴] در کتاب روش نیایش مقدّس و تمرکز (چه بسا اثر نیسه فوروس، که در بالا از او یاد شد، و همچنین منسوب به سیمون «متکلّم جدید»، ۹۱۷ـ۱۰۲۲ میلادی) و نیز در رسالهٔ انشی ریدون اثر نیکودموس، راهب کوهستان آتوس (Athos) (۱۷٤۹ـ۱۸۰۹ میلادی)، مراحل گوناگون تمرکز و نیایش قلبی، از «ظلماتِ نخستین» تا کشف «صورت نورانی مسیح» تشریح شده است.[۱۳۵]

---

134. *Petite philocalie*, Ibid., pp.151-53.

Patrologie grecque, Migre, vol.147, p.945.

در مورد نیسه فورس («خلوت گزین») رجوع شود به:

M. Jugie, "Note sur le moine hésychaste Nicéphore et sa méthode d'oraison", *Echos d'Orient* 35, 1936.

135. *Petite philocalie*, Ibid., pp.128, 228; *Patrologie grecque*, vol.120, pp.603-93; I. Hausherr, "La méthode d'oraison Hésychaste", p.107.

در آمدی بر فقه اسماعیلیّه
قاضی نعمان و کتاب الایضاح*

محمّد کاظم رحمتی

تاریخ سیاسی اسماعیلیّه با به دست‌گیری قدرت در ۲۹۷ ق / ۹۰۹م در شمال آفریقا وارد مرحلهٔ نوینی شد. یکی از این جنبه‌ها، تلاش جهت تدوین و گردآوری مجموعه‌های حدیثی بود. اسماعیل قربان حسین پوناوالا از اسماعیلیان بُهره، ضمن تذکر این مطلب تصریح دارد که اسماعیلیّه قبل از این تاریخ مجموعهٔ مدوّن حدیثی نداشته‌اند.[1] در حقیقت فقه اسماعیلیّه با قوام دولت فاطمیان صورت‌بندی خود را یافت و این امر نیاز به مجموعه‌ای از احادیث فقهی را پدید آورد. شخصیّتی که انجام این کار را بر عهده گرفت، قاضی نعمان بن محمّد بن حیّون (متوفی ۳۶۳ق / ۹۷۴م) بود. او این مهمّ را به پیشنهاد نخستین خلیفهٔ فاطمی،

---

*. متن این نوشتار را حجّة الاسلام آقای رضا مختاری به تمامی خوانده‌اند و تذکراتی را به نگارنده در باب برخی مطالب گوشزد نموده‌اند. نگارنده وام‌دار لطف ایشان است. بدیهی است که نظرات مطرح در مقاله از آن نویسندهٔ این سطور است.

1. Ismail K. Poonawala, *Journal of The American Oriental Society*, 118, 1 (1998), p.102.

عبیدالله المهدی (دورهٔ حکومت ۲۹۷-۳۲۲ق / ۹۰۹-۹۳۴م) زمانی که به خدمت وی در آمده بود، انجام داد. در اشاره به این مطلب، قاضی نعمان در مقدّمهٔ کتاب الاختصار می‌نویسد:

أما بعد فانّی تصفحت فی الکتب المرویة عن أهل البیت صلوات الله علیهم مما کان لی من سماع أو مناولة أو أخذته باجازة أو صحیفة مع ما ینسب منها الیهم من المشهور و المعروف و المأثور فی السنن و الأحکام و مسائل الفتیا فی الحلال و الحرام.... فرأیت جمعه و تصنیفه و بسطه علی ما أدّته الرواة فی کتاب سمیته کتاب الایضاح أوضحت فیه مسائل...فبلغ زهاء ثلاثة آلاف ورقة. ثم جردت منه کتاباً سمیته الاخبار... فی نحو ثلاثمائة ورقة...سمیته کتاب الاقتصار... و قد نظمته أیضاً المنتخبة....[1]

این عبارت متضمّن آن است که قاضی نعمان، برخی متون و کتب را به شیوه‌های متداول علمی آن عصر، یعنی سماع (شنیدن از شیوخ حدیثی)، مناوله (قرائت بر عالمان حدیث و کسب اجازه) و اجازه (روایت کتبی اثر، بدون قرائت تمام کتاب یا تنها بخشی از کتاب بر استاد یا مؤلّف کتاب)

---

۱. تحقیق محمّد وحید میرزا، دمشق، ۱۳۷۶ق / ۱۹۵۷م، ص ۹. چاپ دیگر کتاب الاقتصار به کوشش عارف تامر توسط انتشارات دار الاضواء (بیروت، ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۶م) نیز موجود است که مطالب نقل شده در صفحات ۹-۱۰ این چاپ است. این عبارت قاضی نعمان را اسماعیل بن عبدالرسول اجینی مشهور به مجدوع، فهرست‌نگار اسماعیلی، نیز نقل کرده است. ر.ک: همو، فهرسة الکتب و الرسائل، تحقیق علینقی منزوی، تهران، ۱۳۴۴ش / ۱۹۶۶م، ص ۳۳. دربارهٔ ارجوزهٔ قاضی نعمان گفتنی است که به کوشش اسماعیل قربان حسین پوناوالا توسط انتشارات دانشگاه مک‌گیل، مونترال ۱۹۷۰م منتشر شده است. مطالعهٔ تفصیلی از محتوای ارجوزة المختاره را تیلمان ناگل در مقاله‌ای با این مشخّصات انجام داده است. ر.ک:

Tilman Nagel, "Die Urguza Al-Muhtara Des Qadi An-Numan", *Die Welt des Islam*, XV, 1-4 (1974), pp.96-128.

دریافت کرده است. بخشی دیگر از دانش قاضی نعمان، مطالعهٔ کتب و آثاری بوده که در اختیار وی قرار گرفته است. قاضی نعمان از اساتید خود سخنی به میان نیاورده است و منابع اسماعیلیّه نیز در این باره اشارتی ندارند. تنها تذکری کوتاه در کتاب الهمة فی اتباع آداب الائمة، مؤیّد آن است که قاضی نزد برخی از دعات اسماعیلیّه تلمذ کرده است. اکنون به واسطهٔ یافت شدن بخش‌هایی از کتاب مهمّ حدیثی قاضی نعمان، یعنی کتاب الایضاح می‌دانیم که عالمانی چون محمّد بن سلام بن سیّار کوفی و محمّد بن محمّد بن اشعث با وی هم عصر بوده‌اند و احتمالاً قاضی نعمان از طریق آنها به منابع حدیثی زیدیّه و امامیّه دسترسی یافته است. همان گونه که در معرّفی مآخذ کتاب الایضاح خواهد آمد، برخی از متون امامیّه در مصر روایت می‌شده که ظاهراً قاضی نعمان به این آثار دسترسی داشته است. در منابع اشارتی است که عبیداللّه المهدی کتابخانه‌ای همراه داشته که به غارت راهزنان رفته که بعدها چهارمین خلیفهٔ فاطمی المعزّ لدین اللّه این کتاب‌ها را پس گرفته است. آیا در میان این کتاب‌ها، منابع مورد استفادهٔ قاضی نعمان وجود داشته است؟ پاسخ به این سؤال منفی نیست امّا تألیف اثر مهمّ حدیثی الایضاح در زمان عبیداللّه المهدی دلالت دارد که قاضی از این کتاب‌ها بهره‌ای نبرده است. مهم‌ترین تألیف فقهی ـ حدیثی قاضی نعمان، کتاب دعائم الاسلام است که در زمان چهارمین خلیفهٔ فاطمی، المعزّ لدین اللّه، تحت نظارت همو به رشتهٔ تحریر در آمده است. این کتاب از همان زمان تألیف تا به حال، متن مرجع فاطمیان در مسائل فقهی است.

تا مدّت‌ها گمان بود که کتاب الایضاح، نخستین تألیف حدیثی قاضی نعمان از بین رفته است، امّا کشف بخشی از این کتاب (در باب صلاة) نقطهٔ عطفی در مطالعات حدیثی اسماعیلیّه پدید آورد. فضل این کشف از آن دانشمند محترم ویلفرد مادلونگ است که در مقاله‌ای به معرّفی اهمیّت

این بخش پرداخته است.[۱] نوشتهٔ حاضر ضمن گزارشی از حیات قاضی نعمان و اشاره به جایگاه وی در فقه اسماعیلیّه، به معرّفی مصادر کتاب الایضاح می‌پردازد. در حقیقت این بخش اخیر را می‌توان تکمله‌ای بر مقالهٔ استاد محترم ویلفرد مادلونگ دانست.

***

با پیروزی فاطمیان در شمال آفریقا در سال ۲۹۶ق فعالیّت‌های جدیدی جهت تثبیت مذهب اسماعیلیّه آغاز شد.[۲] در این برهه فاطمیان می‌بایست، ساختار فقهی / کلامی / اداری خود را در مقام عمل سامان دهند. قبل از این دوره توجّه اصلی آنها، تلاش در به دست‌گیری قدرت بود. امّا این مسئله، یعنی ارائهٔ یک ساختار فقهی ـ کلامی با دشواری‌هایی روبرو بود. مهم‌ترین این دشواری‌ها، مواجههٔ عالمان اسماعیلی در شمال آفریقا، با فقیهان مالکی، حنفی و خارجی (اباضی) بود. سوای برخوردهای نظامی، از مواجهات کلامی تنها در یک مورد گزارش تقریباً کاملی برجا مانده است.[۳] به تازگی دربارهٔ این تحوّلات کتابی از فقیه

---

1. W. Madelung, "The Sources of Isma'ili Law", *Journal of Near Eastern Studies*, 35 (1976), pp.29-40

این مقاله با مشخّصات زیر به فارسی ترجمه شده است: ویلفرد مادلونگ، منابع فقه اسماعیلی، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمهٔ جواد قاسمی، مشهد، ۱۳۷۵ش، صص ۲۵۱ ـ ۲۶۹.

۲. در مورد اسماعیلیّه به طور کلّی بنگرید به: فرهاد دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیّه؛ أیمن فؤاد سیّد، الدولة الفاطمیة فی مصر.

۳. در مورد برخورد نظامی اباضیّه با فاطمیان، قیام ابویزید خارجی قابل ذکر است. ر.ک:
S. M. Stern, "Jafar Ibn Mansur Al-Yaman's Poems on the Reblion of Abu Yazid", *Studies in early Isma'ilism*, Max Schloessinger Memorial Series: Monographs, Jerusalem: Magnes Press; Leiden: Brill, 1983, pp.146-152؛
دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل ابویزید نکاری. یکی از قدیمی‌ترین منابع که به قیام ابویزید خارجی اشاره کرده، فقیه امامی محمّد بن ابراهیم نعمانی (متوفی حدود ۳۶۰ق)است.ر.ک: همو، الغیبه، تحقیق فارس حسون، قم، ۱۴۲۲ق، ص۲۵۳.

اسماعیلی ابو عبدالله جعفر بن احمد بن محمّد هیثم[۱] تحت عنوان المناظرات به چاپ رسیده است. گر چه، این اثر به طور کامل موجود نیست و تنها بخشی از آن در اثر متأخّر اسماعیلی به نام الازهار نقل شده است.[۲] بخش‌هایی از این اثر در اختیار داعی اسماعیلی ادریس عمادالدّین (متوفی ۸۷۲ق) بوده و او در تألیف، عیون الاخبار، از آن، سود جسته است. این مجموعه حاوی استدلال‌هایی در اثبات امامت علی (ع) و برخی رویدادهای آغازین حرکت فاطمیان در شمال آفریقا است. مهم‌ترین درگیری ابن‌هیثم با عالم مالکی ابو عثمان سعید بن محمّد بن حدّاد (متوفی ۳۰۲ق) بوده است.[۳] گزارش برخی مجادلات بین ابو عثمان با

---

۱. در متن عیون الاخبار نام وی در برخی موارد این گونه ثبت شده است: ابوعبدالله بن الاسود بن الهیثم. تاریخ الخلفاء الفاطمیین بالمغرب، ص ۱۵۶ و ۱۶۸. نام کامل در ص ۲۱۱ آمده است. همچنین رک:

S. M. Stern, "Al-Mahdi's Reigen According to the Uyun Al-Akbar" in Idem, *Studies in early Isma'ilism*, Max Schloessinger Memorial Series: Monographs, Jerusalem: Magnes Press; Leiden: Brill, 1983, pp.100, 101, 106.

۲. این کتاب تحت عنوان *The Advent of The Fatimids*، توسط ویلفرد مادلونگ و پاول واکر، به چاپ رسیده است (انتشارات تاوریس، لندن، ۲۰۰۰ م). اصل کتاب در دسترس نیست و تنها منقولاتی از آن در اثر مهمّ اسماعیلی، الازهار نوشتهٔ حسن بن نوح بهروچی (متوفی ۹۳۹ق) بر جا مانده است. رک:

I. K. Poonawala, *Biobibligraphy of Ismaili Literature*, pp.181-182;

نسخه‌ای از کتاب الازهار را آقابزرگ در الذریعه معرفی کرده است ولی به دلیل خطای ایوانف که کتاب الازهار حسن بن نوح بهروچی را مجموعه‌ای حاوی نکات اخلاقی و نصائح معرفی کرده، آقابزرگ مؤلّف را از عالمان امامی معرفی کرده است. ر.ک: الذریعه، ج ۲، ص ۳۳۹ـ۳۴۰. آقای منزوی نیز در پاورقی کتاب مجدوع، فهرسة الکتب و الرسائل، ص ۷۷ کتاب الازهار نوشتهٔ حسن بن نوح بهروچی را غیر از کتاب الازهار که در الذریعه معرّفی شده، دانسته که نادرست است. کتاب مناظرات حاوی مجموعه خاطرات داعی اسماعیلی است که بین سال‌های ۳۳۲ تا ۳۳۶ق به رشته تحریر در آمده است. در مورد این کتاب ر.ک: آینه پژوهش، شمارهٔ ۶۴، ص ۱۰۳ ـ۱۰۲.

۳. در مورد این فقیه مالکی ر.ک: الخشنی، طبقات علماء افریقیة، تحقیق محمّد زینهم محمّد عزب، مکتبة المدبولی، قاهره، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸ ـ ۲۶، ۷۱ ـ ۶۱؛ ابوبکر المالکی، ریاض

ابن هیثم را فقیهان متأخّر مالکی نقل کرده‌اند. از مجموع این دو گـزارش می‌توان ارزیابی دقیقی از مباحث درگرفته بین این دو ارائه نمود، چراکه در هر دوگزارش استدلال‌های فرد مقابل به تمامی بیان نشده است.[۱]

در مورد تلاش‌های فقهی اسماعیلیّه، قبل از سیطره بر آفریقا نکـات اندکی وجود دارد.[۲] به نوشتهٔ ابن‌هیثم، ابوعبدالله شیعی که نقش مهمّی در به قدرت رسیدن فاطمیان داشته، خود فردی مطلع در فـقه بـوده است. ابوعبدالله بن اسود بن هیثم که قبل از سال ۳۳۶ق به تألیف کتاب خـود (المناظرات) مشغول بوده است، دربارهٔ فعالیّت‌های فقهی ابوعبدالله شیعی و ارتباط وی با فقیه دولت نوپای فاطمیان یعنی محمّد بن عـمر مـرودی می‌نویسد:

النفوس، (بیروت، ۱۹۸۳م) ج ۲ ص ۹۶-۷۵؛ معالم الایمان فی معرفة اهل قیروان، ج ۲، ص ۳۱۶-۲۹۵؛ محمّد محفوظ، تراجم المؤلفین التونسیین، بیروت، دارالمغرب الاسلامی، ۱۹۸۲م، ج ۲، ص ۱۰۸-۱۰۵.

غالب اطلاعات دربارهٔ این فقیه مبتنی بر نوشتهٔ خشنی است، که او نیز بخشی از ردیهٔ ابوعثمان بر ضدّ ابن‌هیثم را در اثر خود نقل کرده است. بخشی از مناظرهٔ وی با ابن‌هیثم در مسئلهٔ غدیرخم را ابوحیان توحیدی نقل کرده است. ر.ک: همو، المتاع و المؤانسة، ج ۳، ص ۱۹۵. در امتاع نام فقیه مالکی به خطا به عثمان بن خالد تصحیح شده است.

۱. بنگرید به منابع ذکر شده در پی نوشت ۴. به تازگی سمیه همدانی تحلیلی از مباحث کتاب المناظرات ارائه نموده است. رک:

"The Dialectic of Power; Sunni-Shii Debates in Tenth Century North Africa", *Studia Islamica*, 2000, pp.5-21.

این نکته قابل توجّه است که در منابع اسماعیلی از ابن‌هیثم سخنی به میان نمی‌آید و تنها به مناظرهٔ ابوعبدالله شیعی و مخالفانش اشاره می‌شود. تاریخ الخلفاء الفاطمیین، ص ۱۴۰.

۲. خشنی از فقیهی به نام محمّد بن محفوظ (متوفی ۳۰۶ق) نام می‌برد و می‌گوید: «محمّد بن محفوظ...من أهل لموزة و کان شیعیاً من قبل». طبقات علماء افریقیة، ص ۹۲، همچنین ر.ک: عمادالدین ادریس، تاریخ الخلفاء الفاطمیین، ص ۶۳. عماد الدین ادریس در ذیل وقایع سال ۲۹۶ ق نوشته: «و ابوعبدالله شیعی بعد از فتح قیروان محمّد بن عمر مروزی راکه «کان له نظر فی الفقه من قول اهل البیت صلع» و تشیّع قدیم به قضاوت منصوب نمود». تاریخ الخلفاء الفاطمیین، ص ۱۴۰.

و شدَّ شکیمة المرودی الذی اقامه ابوعبداللّه (الشیعی) للقضاء، و أمره باظهار قول آل محمّد صلع، و أن لا یظهر احد من کتب مالک و أبی‌حنیفة شیئاً... وکان مقیماً مع أبی‌العباس (یعنی المرودی) بعد خروج أبی‌عبداللّه و هو ممن دعاه ابوعبداللّه، فاستجاب له، وکان من أهل بیت تشیّع و فیه فضل و له عقل و بحث و بیان و نظر فی الفقه و کان قد أخذ کثیراً من ظاهر علم الأئمة و باطنه عن أبی‌عبداللّه....[۱]

ابن هیثم از فقیه دیگری به نام افلح بن هارون عبانی به عنوان فردی دانشمند و صاحب تألیف در علم فقه نام برده و در مورد وی چنین نگاشته است: «...أفلح بن هارون الملوسی و هو أحد دعاة المهدی باللّه...و شیخ الجماعة و فقیهها...فقد کان جمع مع الدعوة علوم الفقه و ادرک ابا معشر و الحلوانی و کان یحدث عنهما عن الحلبی و انتسخ کثیراً من کتب الفقه و الآثار و الفضائل و خطب أمیر المؤمنین علیّ بن ابی‌طالب صلع...».[۲] همان‌گونه که پوناوالا اشاره کرده است، در این دوره اسماعیلیان از نظر فقهی همان نظرات غالب در محلّ اقامت خود را دنبال می‌کرده‌اند.[۳] علّت اصلی این مسئله، نبود متون مدوّن فقهی بود، زیرا ائمّهٔ فاطمی بر خلاف امامیّه و زیدیّه دلمشغولی به فقه نداشته‌اند. بنا بر نوشتهٔ کتاب الحواشی (منسوب به امین جی بن جلال، متوفی ۱۰۱۰ ق)،[۴] جعفر بن منصور الیمن آراء فقهی

---

1. S. M. Stern, Al-Mahdi's Reign, op.cit, p.101.
2. S. M. Stern, Al-Mahdi's Reign, op.cit, pp.102-103;

تاریخ الخلفاء الفاطمیین، ص ۲۱۱. خشنی تنها اشاره‌ای کوتاه به مقام قضاوت افلح بن هارون در دورهٔ فاطمیان دارد. طبقات العلماء افریقیة، ص ۹۲.

3. I. K. Poonawala, "Al-Qadi al-Numan and Ismaili Jurisprudencce", *Mediaeval Ismaili History and Thought*, ed. Farhad Daftary, (Cambridge, 1996), pp.117-143, at p.117.

۴. در مورد این فقیه اسماعیلی و آثارش به خصوص کتاب با اهمیّت الحواشی بنگرید به:
I. K. Poonawala, *Biobibligraphy of Ismaili Literature*, p.185.

داشته که با نظرات قاضی نعمان متفاوت است. مسئلهٔ نخست در مورد تعداد رکعات صلاة السنة است که از این حیث نظر جعفر با نظر حنفیان همانند است.[1] همچنین مؤلّف الحواشی نقل کرده، که جعفر بن منصور در کتاب الرشد و الهدایة گفته است، کسی که چهار همسر دارد، نمی‌تواند همسر دیگری را به نکاح خود در آورد، و اگر یکی از همسران خود را طلاق دهد و با زنی دیگر ازدواج کند، تمامی همسرانش بر وی حرام می‌گردند. در حالی که قاضی نعمان بیان می‌دارد، فرد با طلاق یکی از همسران خود و تمام شدن عدهٔ آن زن می‌تواند با زن دیگری ازدواج کند.[2]
در مورد فعالیّت فقهی اسماعیلیان ایران تنها ابن‌ندیم (متوفی ۳۷۷ق) از نگارش آثاری توسط ابوحاتم رازی (متوفی ۳۲۲ق) و ابوالحسین نسفی (متوفی ۳۳۲ق) خبر می‌دهد. متأسفانه این آثار باقی نمانده‌اند.[3]

در کنار فعالیّت‌های تبلیغی، نخستین عالمان حکومت نوپای فاطمیان به نگارش آثار فقهی دست یازیدند. در این میان فقیه برجستهٔ فاطمی قاضی نعمان بن محمّد بن حیّون (متوفی ۳۶۳ق) در اواخر ایّام حکومت عبیدالله المهدی (۲۹۷ - ۳۲۲ق)، به احتمال قوی بعد از ۳۱۲هجری،

به علاوهٔ نسخ معرّفی شده از کتاب الحواشی در اثر پوناوالا بنگرید به:

Adam Gacek, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Insititute of Ismaili Studies*, vol.1, (Londan, 1984), p.43.

۱. دعائم، ج ۱، صص ۲۰۸ - ۲۰۷.

۲. دعائم، ج ۲، ص ۲۳۵. در برخی منابع کتاب الرشد به منصور پدر جعفر نسبت داده شده است. رک:

Ismail K. Poonawalla, *Biobibliography of Ismili Literature*, Malibu, 1977, p.34

۳. ابن‌ندیم، الفهرست، ص ۲۴۰، ظاهراً حتّی این آثار تماماً فقهی نبوده‌اند، چرا که در مورد ابوحاتم، ابن‌ندیم می‌نویسد: «له... کتاب جامع فیه فقه و غیر ذلک». با وجودی که تنها برخی از آثار ابوحاتم موجود است، در این نوشته‌ها می‌توان آشنایی و تبحّر وی را در حدیث مشاهده کرد. متأسفانه ابوحاتم تنها متن احادیث را آورده و امکان شناسایی ماخذ وی، در اکثریّت موارد غیرممکن است. برای نمونه رک: همو، کتاب الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة، تحقیق حسین الهمدانی، صنعاء، ۱۴۱۵ق، ص ۷۴، ۷۷، ۱۰۹، ۱۳۵، ۳۳۴، ۳۵۰.

تألیف مفصل‌ترین اثر فقهی خود با نام الایضاح را به اتمام رساند.[۱] این کتاب در ۲۲۰ باب و در بیش از ۳۰۰۰ صفحه تدوین شده بود.[۲] تألیف این کتاب به دستور عبیداللّه المهدی آغاز شده بود.[۳] متأسفانه از این اثر مفصل تنها بخشی از کتاب صلاة بر جامانده است. اسماعیل بن عبدالرسول اجینی (متوفی حدود ۱۱۸۳ ق) دربارهٔ کتاب الایضاح می‌نویسد:

> و هذا الکتاب الذی ذکره القاضی النعمان (رض) غیر موجود فی خزانة الدعوة إلا الیسیر منه من أول کتاب الصلاة إلی أکثر أعنی کتاب الصلاة.[۴]

به منظور استفادهٔ افراد بیشتری از کتاب، قاضی نعمان، تلخیصی از کتاب با نام مختصر الایضاح تألیف نمود.[۵] تألیف این اثر نیز به خواست

---

۱. داعی ادریس عماد الدّین (م ۸۲۷ق)، تاریخ الخلفاء الفاطمیین بالمغرب، تحقیق محمّد الیعلاوی، دارالمغرب الاسلامی، بیروت، ۱۹۸۵م، ص ۵۶۰. در المجالس و المسایرات، قاضی نعمان می‌نویسد: «و خدمت المهدی باللّه من آخره عمره تسع سنین و شهوراً و ایاماً». همان، بیروت، ۱۹۹۶م، ص ۷۹.

۲. رک: الاقتصار، تحقیق وحید میرزا، دمشق، ۱۹۵۷م، ص ۹؛ دعائم، ج ۱، ص ۱۰۳؛مجدوع، فهرسة، ص ۳۳.

۳. در این مورد در چند جای الایضاح اشاره‌های صریحی وجود دارد که تألیف کتاب به دستور خلیفهٔ فاطمی بوده است. همچنین بنگرید به: تاریخ الخلفاء الفاطمیین بالمغرب، داعی عماد الدّین ادریس، تحقیق محمّد الیعلاوی، دارالمغرب الاسلامی، بیروت، ۱۹۸۵م، ص ۵۶۰؛ فهرسة، ص ۳۲.

Ismail K. Poonawala, "A reconsideration of al-Qadi al-Nuʿman's Madhhab", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37 (1974), p.577, Not, 44.

۴. الاجینی، فهرسة، ص ۳۳

۵. این اثر نیز مفقود است. بنگرید به:

Ismail K. Poonawala, *Biobiliography of Ismili Literature*, Malibu, 1977, p.52.

داعی عماد الدّین در مورد این کتاب می‌نویسد: «و کتاب مختصر الایضاح...و کان ابتداوه فی تألیف هذا الکتاب علی عهد امیر المومنین المهدی باللّه صلع بامره، علی ما اراه و اهله و بینه له و فصله». تاریخ الخلفاء الفاطمیین، ص ۵۶۰.

خلیفهٔ فاطمی انجام پذیرفت. درخشش قاضی نعمان در زمان المعزّ (۳۴۱ ـ ۳۶۵ق) بود. در زمان وی، به سمت قاضی القضاتی انتخاب شد. پس از آن در مجالسی با حضور المعزّ و برخی داعیان دیگر اسماعیلی کار تدوین دعائم الاسلام، متن نهایی فقه اسماعیلیّه را آغاز نمود. مبنای کار در دعائم، کتاب الایضاح بوده است. امّا در اینجا بر خلاف الایضاح تنها به نقل قول مختار و حکم فقهی مورد نظر اشاره کرده و اسناد احادیث را حذف کرده است.[1] بعد از آن متن خلاصهٔ دیگری نیز از دعائم با نام مختصر الآثار یا اختصار الآثار تدوین نمود.[2] شهرت کتاب دعائم در مدّت کوتاهی پس از تدوین آن در محافل اسماعیلی نشان از اعتبار گستردهٔ این کتاب دارد.[3]

---

۱. تاریخ الخلفاء الفاطمیین، صص ۵۶۰، ۵۶۲.

۲. نام کامل این کتاب الاختصار لصحیح الآثار عن الائمة الاطهار است و قبل از سال ۳۴۸ق تألیف شده است.

I. K. Poonawala, " Al-Qadi al-Numan and Ismaili Jurisprudencce", *Mediaeval Ismaili History and Thought* ,ed Farhad Daftary ,(Cambridge ,1996), p.123.

این کتاب متداولی بین اسماعیلیان بُهره بوده و نسخ متعدّدی از این کتاب موجود است. ر.ک:

Ismail K. Poonawala, *Biobiliography of Ismili Literature*, Malibu, 1977, pp.54-55;

مجدوع، فهرسة، ص ۳۲. مجدوع اشاره کرده که این کتاب در زمان المعزّ و به دستور وی تألیف شده است.

۳. در اوّلین جلسهٔ تدریس جامع الازهر در صفر سال ۳۶۵ق، علی بن نعمان، فرزند قاضی نعمان کتاب الاقتصار را بر حاضران املا نمود. رک: أیمن فواد سیّد، الدولة الفاطمیة فی مصر، مصر، ۱۴۱۳ق / ۱۹۹۲م، ص ۳۸۳. در سال ۴۱۶ق نیز الحاکم بامراللّه مردم را به حفظ کتاب دعائم الاسلام ترغیب نمود. همان، ص ۱۲۰. حتّی این کتاب در محافل امامیّه نیز مشهور بوده است. در مورد فقیه امامی معین الدّین سالم بن بدران مصری نقل شده که در مسائل فقهی به کتاب دعائم به عنوان منبعی فقهی رجوع می‌کرده است. ریاض العلماء، ج ۲، ص ۴۱۱. همچنین ابوالفتح کراجکی (م ۴۴۹ق) این کتاب را تلخیص نموده است. آن گونه که مجلسی (متوفی ۱۱۱۰ق) نوشته است، برخی از معاصرانش کتاب دعائم را اثری تألیف شده توسط شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) می‌دانسته‌اند. مجلسی ضمن معرّفی قاضی نعمان به عنوان مؤلّف کتاب، به وثاقت احادیث منقول در کتاب دعائم اشاره می‌کند. همو، بحار الانوار، تهران، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۲۰. پوناوالا با استناد به نوشتهٔ ابن‌شهرآشوب که گفته،

حتّی نویسندگان غیر اسماعیلی نیز در هنگام اشاره به آراء فقهی اسماعیلیّه به این کتاب اشاره کرده‌اند. به عنوان مثال مقدسی، مؤلّف کتاب احسن التقاسیم، که اثر خود را پس از ۳۷۵ق نگاشته است، در مورد فقه اسماعیلیّه به کتاب دعائم اشاره کرده و اکثر اصول فقه اسماعیلیّه را همانند با معتزله دانسته است.[۱] ابوالقاسم بستی، عالم زیدی مشهور (متوفی حدود ۴۲۰ق) نیز در ردّیهٔ مشهور خود بر اسماعیلیّه به دعائم اشاره کرده است.[۲] مجدوع (فهرست‌نگار آثار اسماعیلیّه در قرن دوازدهم) از رسالة الایضاح الاعلام نوشتهٔ ادریس بن حسن نقل کرده است که وی گفته: هر کس که می‌خواهد پاسخ مسئله‌ای را در فقه بداند، نخست باید به کتاب الدعائم بنگرد. مجدوع در تأیید این مطلب سخن الحاکم بامراللّه، خلیفهٔ فاطمی را به داعی یمنی هارون بن محمّد نقل کرده است. حاکم به داعی یمنی چنین توصیه کرده است:

و لیکن فتواک فی الحلال و الحرام من کتاب دعائم الاسلام دون ما سواه من کتب المفتعه.[۳]

داعی عماد الدّین ادریس در عیون الاخبار مطالبی نقل کرده است که علّت نگارش کتاب دعائم الاسلام را توضیح می‌دهد. به نوشتهٔ وی، قاضی نعمان و گروهی از داعیان اسماعیلی نزد المعزّ لدین اللّه سخن از مذاهب

قاضی نعمان امامی نیست، آن را نشانه‌ای از تلقّی برخی از امامیّه در آن دوره دانسته که قاضی را شیعه می‌دانسته‌اند.

Ismail K. Poonawala, "A reconsideration of al-Qadi al-Nu'man's madhhab", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37 (1974), pp.572-573.

۱. المقدسی، احسن التقاسیم، دارالصادر، بیروت، ص ۲۳۸، سطرهای ۶ و ۷.

2. S. M. Stern, "Abu'l-Qasim al-Busti and his Refutation of Isma'ilism", op.cit, p.309.

۳. مجدوع، فهرسة، ص ۳۴. برای اقوال دیگر دربارهٔ کتاب دعائم ر.ک: حمید الدّین کرمانی، راحة العقل، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس، ص ۱۰۹؛ امیر جوان آراسته، «قاضی نعمان و مذهب او»، مجلهٔ هفت آسمان، شمارهٔ ۹-۱۰، ۱۳۸۰ش، صص ۵۹-۶۰.

و اختلافات میان گروه‌های اسلامی به میان آوردند. المعزّ نیز با استناد به حدیث چون بدعت در میان امت پدید آید، بر عالمان است که علم خود را آشکار کنند، از قاضی نعمان خواست تا کتاب الدعائم را تحریر کند. قاضی نعمان کتاب را فصل به فصل و باب به باب بر المعزّ عرضه می‌کرد و او درست و نادرست مطالب را به قاضی نعمان گوشزد می‌کرد.[۱]

یکی از آثار حدیثی موجود قاضی نعمان، کتاب شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار است.[۲] این کتاب حاوی ۱۴۶۰ حدیث است که قاضی نعمان آنها را از احادیثی که وی معروف، مأثور، صحیح، ثابت و متداول بین شیعه و اهل سنّت بوده، استخراج کرده است.[۳] قاضی نعمان در تألیف این

---

۱. ر.ک: مجدوع، فهرسة، صص ۱۸ ـ ۲۰. کتاب دعائم الاسلام به کوشش آصف بن علی اصغر فیضی از فقیهان بُهرهٔ اسماعیلی در مصر به سال ۱۹۵۱م به چاپ رسیده است.

۲. کتاب شرح الاخبار در زمان المعزّ لدین اللّه تألیف شده است. در مورد این کتاب ر.ک: مجدوع، فهرسة، صص ۶۹ـ۷۲. کتاب شرح الاخبار در سه جلد به کوشش محمّدرضا جلالی حسینی (قم، ۱۴۰۹ـ۱۴۱۲ق) به چاپ رسیده است. ابن‌شهر آشوب (متوفی ۵۸۳ق) کتاب شرح الاخبار را در دست داشته و در تألیف کتاب المناقب از آن سود جسته و مطالبی از آن نقل کرده است. همو، المناقب، ج ۲ صص ۱۶، ۱۸، ۴۹، ۶۴، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۹، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۷۹؛ ج ۳ ص ۱۶، ۳۳۷؛ ج ۴ ص ۱۰ و ۱۶۳. بیاضی در الصراط المستقیم از جمله کتب در اختیارش را شرح الاخبار معرّفی کرده و مطالبی از آن نقل کرده است. ر.ک: همو، الصراط المستقیم، ج ۱، صص ۱۷۳، ۱۹۰ و ۲۷۸. مجلسی در بحار الانوار به واسطهٔ مناقب ابن‌شهرآشوب، از کتاب شرح الاخبار نقل قول کرده است. ر.ک: همو، بحار الانوار، ج ۳۷، ص ۲۵۹؛ ج ۴۶، ص ۹۴؛ ج ۴۳، ص ۴۵؛ ج ۴۰، ص ۱۶۴؛ ج ۳۹، ص ۱۸۰؛ ج ۳۸، صص ۲۰۶ و ۲۰۴؛ ج ۲۰، ص ۹۳؛ ج ۴۰، صص ۲۲۹، ۲۳۰؛ ج ۴۳، ص ۳۵۴؛ ج ۹۶، ص ۱۵۹؛ ج ۷۶، ص ۷۱. سیّد شرف الدّین حسینی (متوفی ۹۴۰ق) در کتاب تاویل الآیات الطاهرة (قم، ۱۴۰۹ ق)، ص ۸۴ به نقل از کتاب نهج الامامة از کتاب شرح الاخبار مطلبی را آورده است. متن کتاب شرح الاخبار در اختیار حاجی نوری بوده و همو در تألیف کتاب مستدرک الوسائل به دفعات از شرح الاخبار نقل کرده است. ر.ک: همو، مستدرک الوسائل، ج ۱۱، صص ۱۷، ۲۴، ۲۹، ۵۵، ۶۱، ۶۸، ۱۰۸، ۳۲۴؛ ج ۱۸، ص ۱۹۲.

۳. برخی مطالب دربارهٔ کتاب شرح الاخبار از معرّفی این کتاب توسط اسماعیل قربان حسین پوناوالا که با مشخّصات زیر منتشر شده، نقل شده است. ر.ک:

Ismail K. Poonawala, *Journal of The American Oriental Society*, 118.1 (1998),

کتاب از مصادر متعدّدی بهره برده است. وی برخی از منابع خود را چنین معرّفی کرده است: کتاب المغازی یا سیرهٔ نوشتهٔ ابن‌اسحاق (متوفی ۱۵۰ق)، کتاب تفسیر یحیی بن سلام تمیمی بصری (متوفی ۲۰۰ق)،[۱] کتاب المغازی واقدی (متوفی ۲۰۷ق) که قاضی نعمان مطلبی را از این کتاب بدون اشاره به نام کتاب نقل کرده است، کتاب فضائل علیّ بن ابی‌طالب (یا کتاب غدیر الخم) نوشتهٔ محمّد بن جریر طبری (متوفی ۳۱۰ق) که با عنوان کتاب ذکر فیه فضائل علی مورد اشاره قرار گرفته است. این کتاب طبری موجود نیست امّا محتویات آن را با توجّه به کثرت نقل قول قاضی نعمان از آن می‌توان بازسازی کرد(سی صفحه از متن چاپی) که آقای رسول جعفریان متن بازسازی شدهٔ کتاب طبری را بر اساس کتاب قاضی نعمان و دیگر کتب منتشر کرده است،[۲] کتاب المناقب فی فضائل علی (یا کتاب فضائل علی) نوشتهٔ محمّد بن عبداللّه اسکافی (متوفی ۲۴۰ ق) با عنوان «قد ذکر اختلاف الفرق فی فضائل علی علی سائر الصحابه و التفضیل علیه بعد ان ذکر فضله» مورد اشاره قرار گرفته است. کتاب اسکافی موجود نیست. آقای محمّد رضا جلالی، مصحّح کتاب شرح الاخبار این کتاب را همان کتاب المعیار و الموازنه معرّفی کرده است. به نظر پوناوالا این حدس چندان صحیح نیست. کتاب المعیار و الموازنه نیز تألیف فرزند اسکافی است. در هر حال این را می‌دانیم که اسکافی از معتزلهٔ بغداد، قائل به افضلیت علی (ع) بوده است. قاضی نعمان نیز این مطلب را نقل کرده و می‌نویسد: اسکافی از جملهٔ اهل کلام و جدل است که به افضلیت علی (ع) اعتقاد دارد.[۳] از زبیر

---

pp.102-104.

۱. شرح الاخبار، ج ۳، ص ۴۱۸. در مورد نسخه‌های تفسیر ابن‌سلام ر.ک:
F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, 1976), vol.1, pp.39, 47.

۲. محمّد بن جریر طبری، بخش‌های بر جای ماندهٔ کتاب فضائل علیّ بن ابی‌طالب علیه السّلام و کتاب الولایة، به کوشش رسول جعفریان، قم، ۱۴۱۹ق.

۳. شرح الاخبار، ج ۲، ص ۲۲۶.

بن بکار (متوفی ۲۵۰ ق) و محمّد بن سلام کوفی بدون ذکر نام کتاب مطالبی نقل شده است. (دربارهٔ ابن‌سلام بنگرید به ادامهٔ مقاله).[۱]

در مورد قاضی نعمان (متوفی ۳۶۳ق) اطلاعات اندکی وجود دارد. وی در سال ۳۱۳ق به خدمت نخستین خلیفهٔ فاطمی عبیداللّه المهدی در آمد.[۲] اینکه در این دوره چه سمتی داشته، نامعلوم است. تنها بر اساس اینکه، به وی نگارش کتاب الایضاح محول شده است، شاید بتوان گفت وی جایگاه خاصی داشته است.[۳] احتمالاً او قبل از آنکه به مذهب اسماعیلیّه بگرود، حنفی بوده باشد. دلیل این امر می‌تواند خصومت کمتر حنفیان نسبت به مالکیان در خصوص شیعیان و اقامت قاضی نعمان در قیروان، شهری حنفی مذهب باشد. در مورد مذهب قاضی نعمان، مادلونگ در تذکری نوشته است: «تردیدی در مورد اظهار نظر ابن‌خلّکان که قاضی نعمان را فردی مالکی، گرویده به اسماعیلیّه معرّفی کرده است، وجود دارد. ستیز بین مالکیان و حنفیان در شمال آفریقا که در آن زمان در اوج شدت خود بود، این را غیر ممکن می‌کند که پدر قاضی نعمان بر پسر خود کنیهٔ مؤسس فرقهٔ رقیب را بگذارد. در کتب طبقات فقهاء مالکی در

۱. شرح الاخبار، ج ۳، صص ۱۶۳، ۱۶۴، ۲۶۶ و ۴۱۷.

۲. در کتاب المناظرات (ص ۷۱) از حضور فردی به نام ابن‌حیّون در مجلس بحثی در حضور ابوعبداللّه شیعی در سال ۲۹۶ ق یاد شده است. این فرد می‌تواند قاضی نعمان بن محمّد بن حیّون باشد. وی در آن زمان در قیروان ساکن بوده است.همچنین رک:
Ismail K. Poonawala, "A reconsideration of al-Qadi al-Nuʿman's Madhhab", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37 (1974), p.577.
ظاهراً قاضی نعمان در ابتدا گرویدن خود به اسماعیلیّه نزد برخی دعات اسماعیلیّه تلمذ کرده است. وی در مقدّمهٔ کتاب الهمة که در زمان القائم تألیف نموده است، می‌نویسد: «یکی از اساتیدش به او رساله‌ای اسماعیلی برای مطالعه داد. امّا او تصوّر نمود که مؤلّف رساله اسماعیلی نباشد. امّا استادش به وی تذکر داد که مؤلّف رساله فردی اسماعیلی است». رک: الهمة، ص ۳۳.

۳. برای سالشمار زندگی قاضی نعمان ر.ک: امیر جوان آراسته، «قاضی نعمان و مذهب او»، مجلّهٔ هفت آسمان، شمارهٔ ۹ـ۱۰، ۱۳۸۰ش، ص ۵۲.

افریقیّه، نام پدر قاضی نعمان ظاهراً یاد نشده است. آیا وی همان فردی است که خشنی با عنوان محمّد بن حیّون سوسی یاد کرده است؟ این چندان غیر ممکن نیست، خشنی که اثرش را در اسپانیا می‌نگاشته است نام را به نحو غیر دقیقی در ذهن داشته است و ممکن است ابن‌حیان همان ابن‌حیون باشد. این خطا در موارد چند دیگری نیز رخ داده است».[۱]

در آخر مادلونگ حلّ این مسئله را در گرو تحقیق بیشتر دانسته است.[۲] محتملاً قاضی نعمان قبل از تأسیس دولت فاطمی به آیین اسماعیلیّه گرویده است. بر اساس نوشتهٔ اسماعیل قربان حسین پوناوالا، در کتاب طبقات علماء افریقیة نوشتهٔ محمّد بن عبداللّه خشنی (متوفی حدود ۳۷۱ق)، شخصی به نام محمّد بن حیّان از فقهاء قیروان به عنوان عالمی اسماعیلی معرّفی شده است.[۳] ظاهراً این شخص پدر قاضی نعمان، محمّد بن حیّون است و حیّان صورت دیگر نگارشی حیّون باشد.[۴] همان

---

۱. ر.ک: مقالهٔ آصف بن علی اصغر فیضی، «قاضی نعمان، فقیه اسماعیلی»:
Asaf A. A. Fyzee, "Qadi an-Nu'man,The Fatimid jurist and author", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1934, p.6, no.4.

2. *JAOS*, 84, 4 (1964), pp.424-425.

۳. الخشنی، طبقات الفقهاء، ص ۷۸.

۴. بنگرید به: دایرةالمعارف اسلام (*EI2*) ج ۸، ص ۱۱۷. پوناوالا در نوشته‌ای با عنوان بازنگری در مورد مذهب قاضی نعمان می‌نویسد: «خشنی قاضی نعمان را فردی از اهل سوسهٔ معرّفی کرده است که پیرو عقاید ابن‌سنحون مالکی بوده است. سپس وی به مذهب اسماعیلیّه درآمد و تقیّه می‌نمود. عبارت عربی که الخشنی در مورد معرّفی وی به عنوان یک اسماعیلی به کار برده، کلمهٔ تشرقه است. بر اساس نوشته‌های موجود در آن دوران، اسماعیلیّه بیشتر با عبارت‌های مثل المشرقی، المشارقه شناخته می‌شده‌اند». رک: افتتاح الدعوة، ص ۷۶، ۹۳؛ ابن‌عذاری، البیان المغرب، ج ۱، صص ۱۲۶ و ۱۵۲، (فلذلک سمیت دعوتهم التشریق لاتباعهم رجلاً من اهل المشرق)، ۱۷۳، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۸۹؛ ابن‌الاثیر، الکامل، ج ۹، ص ۲۹۵.
Ismail K. Poonawala, "A reconsideration of al-Qadi al-Nu'man's Madhhab", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37 (1974), p.579.
همچنین بنگرید به: الخشنی، طبقات علماء افریقیة، صص ۸۰ - ۷۸. خشنی فهرستی از

گونه که در قبل ذکر شد، اوج شهرت قاضی نعمان، زمان المعزّ باللّه بوده است.[۱] قاضی نعمان در اثر چاپ نشده‌ای به نام المناقب و المثالب در عبارت کوتاهی بعد از ذکر دعوت عبیداللّه المهدی و قدرت‌یابی وی می‌نویسد:

وکانت له من المعجزات و البراهین و الآیات ما یخرج ذکره عن حد هذا الکتاب و لقد ألفنا فی ذلک کتاباً و ذکرت هجرته و قیامه و سیرته و دعوته و أیامه فی مقدار هذا الکتاب فمن اراد استقصاء ذلک وجده فیه بتمامه وکذلک اثبتنا سیرة القائم والمنصور / ۳۶۳ / من ولده و ما اقتفینا به آثاره من بعده وأخبار الفتنة التی استدبرها القائم و استقبلها المنصور وکل ما جری فی ذلک[۲] من خبر مذکور و أمر مشهور فی کتاب ایضاً فی

عالمانی که به دین اسماعیلیان گرویده‌اند با عنوان «باب ذکر من شرق...» آورده است. همچنین در مورد دیگر عالمان شیعی در این دوره بنگرید به: همو، طبقات علماء افریقیة، ص ۴۴ و ۹۱؛ «و اشتهر امر ابی عبداللّه...و سمی المشرقی لقدمه من المشرق و نسب الیه من اتبعه، فسموا المشارقه وکان اذا دخل الواحد منهم فی دعوته، قیل قد تشرق». تاریخ الخلفاء الفاطمیین، صص ۹۶، ۹۸. همچنین بحثی دربارهٔ اصطلاح تشرق را آقای امیر جوان آراسته در مقالهٔ «قاضی نعمان و مذهب او» (مجلّهٔ هفت آسمان، شمارهٔ ۹ـ۱۰، صص ۴۹ـ۵۰) آورده‌اند.

۱. قاضی نعمان در کتاب المجالس و المسایرات، گزارش‌های دقیقی از احوال خود در این دوره ارائه نموده است.این مجالس با عنوان مجالس الحکمة، کانونی برای تبلیغ و ارائهٔ دیدگاه‌های اسماعیلیان بوده است. در این مجالس فقه، کلام و تعالیم اسماعیلیّه تعلیم داده می‌شده است. به عنوان مثال در قاهره (جامع ازهر) در سال ۳۶۵ق علیّ بن نعمان، فرزند قاضی نعمان، در حضور جمع کثیری کتاب الاقتصار پدرش را املاء نمود. ابن‌کلس کتابی که خود در فقه نگاشته بود، نیز در همین مکان املاء کرد. تاریخنگار فاطمی، مسبحی نوشته است که در ربیع الاول سال ۳۸۵ق قاضی محمّد فرزند قاضی نعمان به تدریس و املاء کتاب دعائم الاسلام مشغول شد. در سال ۳۹۴ق عبدالعزیز بن محمّد بن نعمان، نوهٔ قاضی نعمان در جامع الازهر کتاب اختلاف اصول المذاهب تألیف پدربزرگش را املاء نمود. ر.ک: S. M. Stern," Cairo as Center of The Ismaili Movement", op.cit, pp.236-237.

۲. اشاره به قیام ابویزید خارجی است. در این مورد بنگرید به: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی،

مقدار ذلک، فمن ابتغی ذلک أصابه فیه و ذکرنا سیر المعزّ من بعدهم صلع و ما سمعناه منه و تأدی الینا عنه من شریف کلمة و لفظة فاضلة فی کتابین احدهما فی ذکر ایامه و سیرته و الاخر فی جزالة الفاظه و حکمته و نحن نجمع ذلک فیهما و ننظمه فی ابوابهما إلی حین تألیف هذا الکتاب فمن ابتغی أیضاً شیاً من ذلک، وجده فیهما...[1]

در این برهه بود که قاضی نعمان به منصب قاضی القضاتی منصوب شد. منصبی که بعد از مرگش در سال ۳۶۳ق در خاندان وی به نحو موروثی باقی ماند.[2] گرچه پیش از این زمان نیز، قاضی نعمان مقام رفیعی

مدخل ابو یزید نکاری، ج ۶، صص ۴۱۳-۴۱۵؛ المقفی الکبیر، صص ۱۴۶-۱۹۱؛ تاریخ الخلفاء الفاطمیین، صص ۲۶۴-۳۴۴، ۳۵۲-۴۵۱. نکتهٔ جالب توجّه این است که در منابع اسماعیلی از ابویزید خارجی به دجال تعبیر می‌شود. برای نمونه ر.ک: تاریخ الخلفاء الفاطمیین، صص ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳.

۱. المناقب و المثالب، نسخه عکسی کتابخانه مرحوم سیّد عبدالعزیز طباطبائی، قم، صص ۳۶۳ - ۳۶۴. در مورد محتوی این کتاب رک: مجدوع، فهرسة، صص ۶۵-۶۷.

۲. در مورد حیات قاضی نعمان و فرزندان وی بنگرید به: *EI2*, Vol.8, 1, pp.17-118؛
I. K. Poonawala, *Biobibligraphy of Ismaili Literature*, pp.68-98;
مقدّمهٔ محمّد کامل الحسین بر کتاب الهمة فی آداب اتباع الائمة، دارالفکر العربی ،بی‌تا، بی‌جا، صص ۵-۱۹؛ شرح الاخبار، ج ۱، صص ۸۲-۱۷؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۹، صص ۱۵۹-۱۲۸؛ فهرست کتابخانهٔ اهدایی سید محمّد مشکاة، ج ۳، بخش ۳، صص ۱۳۷۴-۱۳۶۵
و بنگرید به: مقالات اسماعیل قربان حسین پوناوالا در:
Ismail K. Poonawala, "A reconsideration of al-Qadi al-Nu'man's Madhhab", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37 (1974), pp.572-579; Idem,"Al-Qazi Al-Numan'sWorks and The Sources", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, ,36,1,1973,pp;109-115.
در مورد تصدّی مقام قضاوت در بین خاندان وی ر.ک:
Ismail K. Poonawala," Al-Qazi Al-Numan's Works and The Sources", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1973, p.109, no.2;
تاریخ الخلفاء الفاطمیین، صص ۵۵۹ - ۵۶۹؛ المقفی الکبیر، صص ۳۶۰ - ۳۶۶، ۳۸۹ - ۳۹۹؛ فؤاد أیمن سیّد، الدولة الفاطمیة فی مصر، صص ۲۶۷-۶۸. در مورد مدفن قاضی نعمان،

نزد خلفاء فاطمی به دست آورده بود. قاضی نعمان در اثر دیگری می‌نویسد:

ان توقیعاً خرج إلی من المنصور یقول لی فیه: یا نعمان، استخرج من کتاب اللّه ما رفضته العامة و انکرته. فقلت فی نفسی، و أی شیء فی کتاب اللّه یتهیأ لاحذ یدین بدین الاسلام ان ینکره و یرفضه. و تعاظمت ذلک. فرایت فی الوقت انّی لا اجد منه حرفا و لم استحسن مراجعته. ثم استعنت باللّه و علمت ان ذلک لم یقل ولی اللّه إلا و هو موجود. ففتحت المصحف لاقراه، فأول ما وقفت علیه «بسم اللّه الرّحمان الرّحیم»، ذکرت قول من قال انّها لیست من القرآن، فاثبت ذلک فانفتح لی القول حتّی جمعت من ذلک جزءاً فیه عشرون ورقة، فرفعته إلی المنصور فاستحسنه و اعجب به، ثم قال: تحاذ. فانتهیت إلی سورة المائدة من أول فاتحة الکتاب و البقرة. و قد جمعت من ذلک ازید من ست مائة ورقة. وکان المنصور باللّه صلع اذا لقیته هذّب بما رفعته إلیه منه، فقال: ما تقدم لاحد مثله. ثم قبض صلوات اللّه علیه و رحمته و برکاته و لم اتممه.[1]

سخاوی خبر از وجود آن در زمان خود داده و می‌نویسد: «و امّا مزار قاضی نعمان در جهت قبلهٔ جامع معروف به اولیاء است. نعمان مؤلّف کتاب‌های از جمله دعائم الاسلام و کتاب اللآلی و الدرر است. عاضد به زیارت قاضی نعمان که در محلهٔ قرافة الکبری (بخشی در فسطاط که مقبرهٔ بسیاری از عالمان و زهاد در آن قرار دارد؛ معجم البلدان، ج ۴، صص ۳۵۹-۳۶۰) معروف به الجنة و النار بود، می‌رفت. قاضی روزی به عائذ گفت: چون به دیدارم می‌آیی، خادم تو خبر آمدنت را برایم می‌آورد. پس از آن عائذ بدون فرستادن خادمش برای خبر دادن ورودش به نزد قاضی می‌رفت. روزی که عائذ به نزد قاضی بود، او به ذکر فضائل خاندان وی پرداخت، عائذ به قاضی گفت: از خود و نیاکانت برایم سخن بگو». تحفة الاحباب و بغیة الطالب، ص ۳۰۴. گرچه نام خلیفهٔ ذکر شده، نادرست است. شاید داستان مربوط به یکی از فرزندان قاضی نعمان باشد.

1. Ismail K. Poonawala," Al-Qazi Al-Numan's Works and The Sources", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1973, p.111, no.14.

اهمیّت کتاب الایضاح

در مورد خاستگاه فقه اسماعیلیّه به جز چند گزارش پراکنده که در قبل ذکر شد، اطلاع خاصّ دیگری، در منابع وجود ندارد.[۱] آصف بن علی اصغر فیضی در مقاله‌ای کوتاه با عنوان «ابعادی از فقه اسماعیلیّه»، هفت اثر را به عنوان مراجع فقه اسماعیلیّهٔ مستعلویّه (بُهرهٔ داودی) معرّفی می‌کند.[۲] این آثار عبارتند از دعائم الاسلام، الاقتصار، الینبوع، مختصر الآثار، اختلاف اصول المذهب، همگی نوشتهٔ قاضی نعمان، کتاب الحواشی منسوب به امین جی بن جلال و کتاب مسائل نوشتهٔ امین جی. اساس همهٔ این آثار، کتاب الایضاح، نخستین اثر فقهی قاضی نعمان است. در متن موجود کتاب الایضاح، به خوبی سهم بارز متون زیدیّه و امامیّه در تدوین فقه اسماعیلیّه به چشم می‌خورد. شاید همین مسئله، علّت اساسی برای تدوین دعائم بوده است. با تدوین دعائم، فقه اسماعیلیّه صورت به ظاهر مستقلی به خود گرفته است. انجام این عمل تنها با حذف اسانید و مراجع امکان‌پذیر بوده است. گرچه عدم نقل اسناد می‌تواند به دلیل عدم اهمیّت قائل شدن برای

به نقل از المجالس و المسایرات ؛ عیون الاخبار، السبع السادس، ص ۴۹؛ تاریخ الخلفاء الفاطمیین، صص ۵۶۸ ـ ۵۶۹. همچنین رک: نامهٔ المعزّ به قاضی نعمان، اختلاف اصول المذهب، ص ۴۶ به بعد.

۱. در مورد فقه اسماعیلیّه همچنین رک:

Asaf. A. A. Fyzee, *Compendium Of Fatimiid Law*, Simla, India, 1969.

ف. کاسترو در مقاله‌ای با عنوان:

"Su Gasb e Taaddi nel Fiqh Fatimida", *Annali Di Ca Foscari*, 16, 3, 1975, 95-100.

اشاره به این مسئله دارد که فقه اسماعیلی که قاضی نعمان آن را پی نهاد، همانند با فقه مالکی بین غصب و تعدّی تمایز می‌نهد و نتیجه می‌گیرد این ویژگی ظاهراً به دلیل تربیّت مالکی قاضی نعمان است.

2. A. A. A. Fyzee, "Aspects of Fatimid law", *Studia Islamica*, 31 (1970), pp.81-91.

آنها باشد.[1] از سوی دیگر متن مرسل دعائم الاسلام، هویّت منابع مورد استفاده در تألیف آن را پنهان می‌کند. وجود اسناد در کتاب الایضاح، به ما این امکان را می‌دهد تا در مورد ماهیّت و منابع فقه اسماعیلیّه اطلاعات مهمّی را به دست آوریم. در مورد حضور تشیّع در شمال آفریقا قبل از ظهور دولت فاطمی در منابع نکات قابل ذکر چندانی وجود ندارد. با این حال شواهدی در دست است که از حضور تشیّع در این نواحی قبل از ظهور فاطمیان خبر می‌دهد. در مجلس بحث بین ابن‌هیثم و ابوعبداللّه شیعی یکی از مسائل مطرح علّت حصر تعداد امامان به دوازده بوده است. در این مورد ابوعبداللّه شیعی از ابن‌هیثم می‌پرسد، اصحاب تو که ما آنان را به امامت، امام فاطمی دعوت نمودیم، امامت را بعد از امام جعفر صادق علیه السّلام در فرزند وی امام موسی، سپس در فرزند وی تا محمّد بن حسن علیه السّلام محدود می‌دانند. ابن‌هیثم پاسخ می‌دهد:

> آری این چنین است و من خود نیز بر این قول بودم، امّا چهار سالی است که از آنها و عقیده به این مسئله دوری گزیده‌ام.[2]

---

۱. در مورد این آثار ر.ک: مجدوع، فهرسة، صص ۱۸، ۳۱ (دعائم الاسلام)؛ صص ۳۲-۳۳ (الاقتصار)؛ صص ۳۵-۳۶ (الینبوع)؛ ص ۳۲ (مختصر الآثار)؛ صص ۹۶-۹۷ (اختلاف اصول المذاهب). دربارهٔ امین جی بن جلال بنگرید به دایرةالمعارف بزرگ اسلامی ذیل امین جی بن جلال. برای فهرست دیگر آثار فقهی اسماعیلیّه ر.ک: مجدوع، همان، صص ۳۶-۳۸.

۲. المناظرات، ۳۴. در جای دیگر ابن‌هیثم گفته که پس این تغییر در عقیده به قول واقفیان گرویده است. علّت این امر را اجماع امامیّه در مورد امامت ائمّه تا ایشان معرّفی کرده است. همان، ص ۳۵. از این حیث وی همانند با منصور الیمن (افتتاح الدعوة، تحقیق وداد قاضی، بیروت، ۱۹۷۰م، ص ۳۳؛ قد قراء...و الفقه علی مذاهب الامامیه الاثنی عشریه؛ المقفی الکبیر، محمّد الیعلاوی ۱۴۰۷ ق، ص ۶۰)، علیّ بن فضل (محمّد بن مالک الهمدانی، کشف اسرار الباطنیة، تحقیق عزت العطار، قاهره، ۱۹۳۹، ص ۲۱) ابوعبد اللّه شیعی (ابن‌خلکان، تاریخ، بیروت، صص ۵۹-۱۹۵۶م، ج ۴، ص ۶۵) و حسن صباح (تاریخ گزیده، حمداللّه مستوفی، تحقیق عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش، ص ۵۱۸) است که همگی در ابتدا از رجال امامیّه بوده‌اند، سپس به کیش اسماعیلیّه درآمدند. همچنین بنگرید به:
Ismail K. Poonawala, "A reconsideration of al-Qadi al-Nu'man's Madhhab",

این عبارت به وجود شیعیانی در آن نواحی دلالت دارد.

از سوی دیگر قاضی نعمان در کتاب الایضاح دو نقل از عالمی به نام ابوالحسن (ابوالحسین) علیّ بن [الحسین] بن ورسند نقل نموده است. در مورد این عالم امامی در منابع رجالی سخنی به میان نیامده است. تنها نکات پراکنده‌ای در منابع جغرافیایی و کتب ملل و نحل دربارهٔ وی موجود است. بر اساس این منقولات وی ظاهراً بر مذهب واقفه بوده است.[۱] این منقولات نشان می‌دهد که تشیّع قبل از ظهور فاطمیان در شمال آفریقا حضور داشته است.[۲]

اهمیّت دیگر کتاب الایضاح در ارائهٔ احادیث امامی است که ظاهراً به

Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 37 (1974), p.573.

۱. مقدسی بعد از ذکر مواردی مثل ذکر قنوت در نماز صبح و بلند خواندن بسم‌اللّه و خواندن نماز شب در یک رکعت و مسائل دیگر می‌نویسد: «و هذه الاصول مذاهب الادرسیة و غلبتهم بکورة سوس الاقصی...». احسن التقاسیم، ص ۲۳۸. ظاهراً منظور مقدسی در این عبارت‌ها بجلیه و پیروان ابن‌ورسند است. همچنین رک: عبارت ادریسی: «و اهل السوس فرقتان، فاهل مدینة تارودنت یتمذهبون بمذهب المالکیه من المسلمین و هم حشویه و اهل بلد تویومن بمذهب موسی بن جعفر و بینهم ابدا القتال...». نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق، ج ۱، ص ۲۲۸. ابن‌حوقل که در حدود سال ۳۷۸ق به نگارش اثر خود مشغول بوده است، می‌نویسد: «مردم سوس اقصی در مغرب غربی، برخی دارای مذهب سنی مالکی و برخی دیگر دارای مذهب شیعهٔ موسوی بوده‌اند که سلسلهٔ امامت را پس از امام موسی الکاظم علیه السلام قطع کرده و به پیروان علیّ بن ورسند پیوستند». ابن‌حوقل، صورة الارض، ۹۱. در مورد ورود عبیداللّه المهدی نیز گزارش شده است که وی در بدو ورود خود به آفریقا نخست به سوس رفت. عبارت ابوعبداللّه شیعی ظاهراً اشاره به همین پیروان ابن ورسند داشته باشد که ابن‌هیثم احتمالاً یکی از پیروان تعالیم وی بوده است. در هر صورت در منابع از ابن ورسند به عنوان مؤسس فرقهٔ بجلیه یاد شده است. ر.ک: *EI2* ذیل بجلیه، ترجمهٔ همین مدخل در دانشنامهٔ جهان اسلام.

۲. در مورد تحلیلی از اطلاعات موجود در منابع مختلف در مورد ابن‌ورسند ر.ک: ویلفرد مادلونگ، «نکاتی چند در مورد تشیّع غیر اسماعیلی در مغرب»، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمهٔ جواد قاسمی، مشهد، ۱۳۷۵ش، ص ۲۳۰ به بعد. برخی مطالب منقول در این مقدّمه از این مقاله نقل شده است. با این همه مطالب منقول به منبع اصلی ارجاع داده شده و به متن کتاب‌ها نیز رجوع شده است.

صورت‌های دیگری نیز موجود بوده‌اند، که در حال حاضر به نحو دیگری در مجامع امامی موجودند. برخی از این تفاوت‌های در مواردی اهمیّت مهمّی دارد. یک مورد از این دست، روایتی از کتاب صلاة حریز بن عبدالله سجستانی به روایت حماد بن عیسی است. در این حدیث ضمن رد اظهار کلمهٔ آمین در نماز، علّت آن را عدم وجود زیادتی در کتاب خدا بیان شده است:

> و فی کتاب حماد بن عیسی روایته عن حریز بن عبدالله عن زرارة بن أعین عن ابی جعفر محمّد بن علی انّه قال و لا تقل بعد فراغک من القراءة آمین، فانما کانت تقوله النصاری و هذا زیادة فی الکتاب.[1]

منابع الایضاح

ویلفرد مادلونگ در مقاله‌ای با عنوان منابع فقه اسماعیلی[2] منابع مورد استفادهٔ قاضی نعمان در تألیف کتاب الایضاح را معرّفی کرده است. در اینجا نکات تکمیلی بر مطالب وی ارائه می‌شود.

۱. کتاب حماد بن عیسی.[3] در منابع امامیّه، ابومحمّد حماد بن عیسی جهنی (متوفی ۹ـ۲۰۸ ق) به عنوان راوی آثار حریز بن عبدالله سجستانی یاد شده است. این نکته در منقولات قاضی نعمان از این کتاب نیز انعکاس یافته است. در عبارت‌های قاضی در نقل از این کتاب، اغلب این گونه بیان شده است:

> ففی کتاب حماد بن عیسی روایته عن حریز عن زرارة عن ابی عبد الله

---

۱. الایضاح، نسخهٔ خطی، ص ۲۵۱. در مصادر امامی تنها قرائت کلمهٔ «آمین» رد شده، امّا بخش دوم حدیث ذکر نشده است.

۲. مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ص ۲۵۲ به بعد.

۳. مادلونگ، «منابع فقه اسماعیلی»، صص ۲۵۸ ـ ۲۵۹.

علیه السّلام.

بر این اساس، عبارت‌های منقول در اصل از کتاب الصلاة نوشتهٔ حریز است.[۱] کتاب الصلاة وی منبع مهم فقهای امامیّه در بحث صلاة بوده است و عمدهٔ روایات وی را در همین باب صلاة در آثار فقهی خود نقل کرده‌اند.[۲] نجاشی نیز در مورد طریق خود در روایت کتاب صلاة می‌نویسد:

> کتاب صلاة کبیر حریز را نزد قاضی ابو الحسین محمّد بن عثمان (بن حسن نصیبی) به سماع او از ابوالقاسم جعفر بن محمّد بن عبیداللّه موسوی از ابوالعباس عبیداللّه بن احمد بن نهیک از ابن‌ابی عمیر خوانده‌ام. ابن ابی عمیر نیز کتاب را نزد حماد بن عیسی خوانده است. حماد نیز کتاب را نزد حریز سماع نموده است.[۳]

کتاب سجستانی تا زمان ابن‌ادریس در دسترس بوده و همو بخش‌های موجود، این کتاب را نقل کرده است.[۴] نجاشی کتابی در صلاة به حماد نسبت داده است. ظاهراً این مسئله ناشی از این نکته باشد که گاهی راوی یک تألیف به دلیل شهرت در روایت آن اثر به عنوان مؤلّف همان کتاب نیز

---

۱. دو تدوین از این کتاب در دست بوده است. یکی مفصّل و دیگری کوتاه شده. ظاهراً متن مفصل بیشتر رواج داشته است.رک: رجال النجاشی، شمارهٔ ۳۷۵ ص ۱۴۵. همچنین رک: ابن‌ندیم، الفهرست، ص ۲۷۷؛ وسائل الشیعة، تحقیق سیّد محمّدرضا حسینی، مؤسسه آل‌البیت، قم، ۱۴۱۴ق، ج ۳۰، ص ۴۰؛ الکافی، ج ۳، ص ۳۱۱ (حماد بن عیسی قال: قال لی ابوعبداللّه علیه السّلام یوماً: یا حماد تحسن أن تصلی؟ قال: قلت: یا سیدی انا احفظ کتاب حریز فی الصلاة...).

۲. بنگرید به: ابواب صلاة در کتاب الکافی، استبصار، تهذیب، من لا یحضره الفقیه.

۳. رجال النجاشی، شمارهٔ ۳۷۵، ص ۱۴۵.

۴. السرائر، ج ۳، ص ۵۸۵-۵۸۹. همچنین بنگرید به: مستطرفات السرائر، صص ۷۱-۷۵. جالب توجّه این است که ابن‌ادریس از کتاب وی به عنوان اصل یاد می‌کند. همچنین رک: الذریعة، ج ۲، ص ۱۴۵.

شناخته می‌شده است یا اینکه راوی بخش‌های را به کتاب افزوده یا بخش‌های از آن حذف کرده، که در این صورت، اثرش تألیف جدیدی دانسته شده است. گرچه در اصل، عمده مطالب وی از همان فرد باشد، امّا منابع از او به عنوان مؤلّف آن اثر یاد کرده‌اند.[1]

۲. کتب الجعفریه.[2] نجاشی (ص ۲۶) در شرح حال اسماعیل بن موسی بن جعفر می‌نویسد:

> إسماعيل بن موسى بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين سكن مصر و ولده بها. و له كتب يرويها عن أبيه عن آبائه، منها كتاب الطهارة، كتاب الصلاة، كتاب الزكاة، كتاب الصوم، كتاب الحج، كتاب الجنائز، كتاب الطلاق، كتاب النكاح، كتاب الحدود، كتاب الدعاء، كتاب السنن و الآداب، كتاب الرؤيا. أخبرنا الحسين بن عبيدالله، قال حدثنا أبومحمّد سهل بن أحمد بن سهل، قال حدثنا أبوعلى محمّد بن محمّد بن الأشعث بن محمّد الكوفى بمصر قراءة عليه، قال حدثنا موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر قال حدثنا أبى بكتبه.

شیخ طوسی در الفهرست (صص ۲۶ ـ ۲۷) نیز عین همین عبارت نجاشی را تنها با ذکر یک تفاوت که اثر یاد شده را مبوب یاد کرده، ذکر کرده است. شیخ طوسی در اشاره به اسماعیل بن موسی بن جعفر می‌نویسد:

> إسماعيل بن موسى بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبى‌طالب عليهم السّلام، سكن مصر و ولده بها، و له

---

۱. به عنوان مثال عبدالرّحمن بن ابی‌نجران ضمن روایت کتاب القضایا نوشتهٔ محمّد بن قیس بجلی، مطالبی را به آن افزود، به همین دلیل در منابع از وی به عنوان مؤلّف کتابی با همین عنوان نیز یاد شده است. رجال النجاشی، شمارهٔ ۶۲۲؛ الذریعة، ج ۱۷، ص ۱۵۲.

۲. مادلونگ، «منابع فقه اسماعیلی»، صص ۲۵۹ ـ ۲۶۰.

کتب یرویها عن أبیه عن آبائه علیهم السّلام مبوبة، منها کتاب الطهارة، کتاب الصلاة، کتاب الزکاة، الصوم، کتاب الحج، کتاب الجنائز، کتاب الطلاق، کتاب النکاح، کتاب الحدود، کتاب الدیات، کتاب الدعاء، کتاب السنن و الآداب، کتاب الرؤیا، أخبرنا بجمیعها الحسین بن عبیداللّه، قال أخبرنا أبومحمّد سهل بن أحمد بن سهل الدیباجی، قال حدثنا أبوعلی محمّد بن محمّد بن الأشعث بنَ محمّد الکوفی بمصر قراءة علیه من کتابه، قال حدثنا موسی بن إسماعیل بن موسی بن جعفر علیه السّلام، قال حدثنا أبی إسماعیل.

سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا این عناوین هر یک به کتابی جدا اشاره دارد و یا ناظر به ابواب مختلف کتاب الجعفریات است. هر چند که احتمال اوّل منتفی نیست، امّا ظاهراً با توجّه به قید مبوب که شیخ طوسی آورده، محتمل‌تر آن باشد که فرض دوم را بپذیریم، مؤیّد دیگر این گمان گفتهٔ خطیب بغدادی است. خطیب بغدادی (متوفی ۴۶۳ ق) در شرح احوال ابوعلی عبیداللّه بن علیّ بن ابراهیم علوی می‌نویسد:

...من أهل بغداد قدم مصر و سکنها وکان یمتنع من التحدیث ثم حدث وکتبت عنه عن البغدادیین وکانت عنده کتب تسمی الجعفریه فیها فقه علی مذهب الشیعة یرویها و علّت سنه.[1]

کتاب اشعثیات اثری مشهور و حاوی هزار حدیث در ابواب فقهی از ائمّه و پیامبر است. راوی این مجموعه ابوعلی محمّد بن محمّد اشعث کوفی است. ابن‌اشعث گرچه کوفی الاصل بود، امّا در مصر اقامت داشته است.[2] شیخ طوسی در اشاره به ابن‌اشعث می‌نویسد:

محمّد بن محمّد بن الأشعث الکوفی، یکنی أبا علی، و مسکنه بمصر فی سقیفة جواد، یروی نسخة عن موسی بن إسماعیل

---

۱. تاریخ بغداد، ج ۱۰، صص ۳۴۴ ـ ۳۴۵. ۲. رجال النجاشی، شمارهٔ ۱۰۳۱، ص ۳۷۹.

بن موسی بن جعفر، عن أبیه إسماعیل بن موسی، عن أبیه موسی بن جعفر، قال التلعکبری أخذ لی ولوالدی ولأخی منه إجازة فی سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة.[۱]

در جایی دیگر شیخ طوسی به طور مشخّص ازکتاب الاشعثیات نام برده و به روایت این کتاب توسط ابن‌اشعث اشاره کرده است. شیخ طوسی در شرح حال عالم امامی، به نقل از مشیخهٔ تلعکبری نوشته است:

محمّد بن داود بن سلیمان الکاتب، یکنی أبا الحسن، روی عنه التلعکبری و ذکر أن إجازة محمّد بن محمّد بن الأشعث الکوفی وصلت إلیه علی ید هذا الرجل فی سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة، وقال سمعت منه فی هذه السنة من الأشعثیات ما کان أسناده متصلا بالنبی وما کان غیر ذلک لم یروه عن صاحبه، وذکر التلعکبری أن سماعه هذه الأحادیث المتصلة الأسانید من هذا الرجل، وروایة جمیع النسخة بالإجازة عن محمّد بن محمّد بن الأشعث، وقال لیس لی من هذا الرجل إجازة.

از آنچه که شیخ طوسی به نقل از تلعکبری در شرح حال این عالم امامی آورده، مشخّص می‌شود که اولاً نام این مجموعه حدیثی به اشعثیات مشهور بوده و دیگر آنکه احادیث آن به نقل از پیامبر و دیگر امامان شیعی بوده است. محمّد بن محمّد اشعث تا سال ۳۰۵ق نیز در قید حیات بوده است. وی در همین سال در مصر برای ابواحمد عبداللّه بن علی الحافظ مشهور به ابن‌عدی (متوفی ۳۶۵ق) جعفریات را روایت نموده[۲]، گرچه قاضی نعمان در هیچ جا اشاره‌ای به سماع نزد ابن‌اشعث

---

۱. رجال الطوسی، صص ۵۰۰-۵۰۲.

۲. ابوطالب یحیی بن حسین الهارونی، تیسیر المطالب فی امالی ابی طالب، تحقیق عبدالکریم الفضایل، بیروت، ۱۹۷۵م، صص ۳۵۳، ۳۵۵. ابن‌عدی در مصر ابو عبداللّه الحسین بن علیّ بن الحسن بن علیّ بن عمر بن علیّ بن الحسین بن علیّ بن ابی‌طالب را دیده و او را به

نکرده است. نکتهٔ قابل ذکر این است که برخی روایات منقول از این کتاب در متن چاپی، موجود نیست.[۱] این مسئله دلالت بر وجود چند روایت این کتاب دارد. بر خلاف اظهار نظر دانشمند محترم آقای مادلونگ که بیان داشته‌اند: «روایات این کتاب (یعنی جعفریات) تا زمان نگارش مستدرک الوسائل الشیعة در سال ۱۳۱۵ ق به متون امامیّه وارد نشده بودند»، باید بیان داشت[۲] کتاب جعفریات قبل از علّامهٔ حلّی (متوفی ۷۲۶ق) در بین امامیّه معروف و روایت آن نیز متداول بوده است. به عنوان مثال سهل بن احمد دیباجی (متوفی ۳۸۰ق) کتاب جعفریات را برای محمّد بن احمد بن فارس از محمّد بن محمّد بن اشعث روایت نموده است.[۳] همچنین ضیاء الدّین فضل اللّه بن علی حسینی (متوفی حدود ۵۷۱ق) در کتاب النوادر خود از جعفریات نقل روایت نموده است.[۴] علّامهٔ حلّی در اجازهٔ معروف خود به بنی‌زهره به طریق دیگری جز آنچه که ضیاء الدّین حسینی در النوادر آورده، اشاره کرده است.[۵]

عنوان کان شیخاً من اهل البیت بمصر و برادر ناصر اطروش یاد کرده و نظر منفی همو را نسبت به جعفریات آورده است. الکامل فی الضعفاء الرجال، ج ۶، ص ۳۰۱.

۱. در مورد مؤلّف این اثر بنگرید به: مادلونگ، «منابع فقه اسماعیلی»، صص ۲۵۹ - ۲۶۰؛ مستدرک الوسائل، تحقیق آل‌البیت، قم، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۹، صص ۳۷-۱۵.

۲. فرقه‌ها و مکتب‌های اسلامی در سده‌های میانه، ص ۲۵۹. چهل حدیث منتخب از این کتاب را شمس الدّین محمّد بن یوسف جزری انتخاب نموده که این کتاب را علّامه مجلسی می‌شناخته است. ر.ک: میراث حدیث شیعه، ج ۴، رسالةُ الاربعون الزاهرة المنسوبة الی العترة الطاهرة، تحقیق محمّد جواد نورمحمّدی، صص ۱۵۰ - ۱۵۱.

۳. تاریخ بغداد، ج ۹، صص ۱۲۱ - ۱۲۲. همچنین ر.ک: مائة منقبة، ص ۸۷.

۴. کتاب النوادر، ص ۸۲ به بعد.

۵. بحار الانوار، ج ۱۰۷، ص ۱۳۲. شهید اوّل (متوفی ۷۸۶ق) نیز یکی از آثارش اختصار الجعفریات است که در حدود ثلث آن را تلخیص کرده است و بخشی از مجموعهٔ شهید اوّل است. ر.ک: شهید اوّل، غایة المراد، تحقیق رضا مختاری، قم، ۱۴۱۴ ق، مقدّمهٔ محقق، ج ۱، صص ۱۱۴-۱۱۳. (با تشکر از حجة الاسلام آقای رضا مختاری). ابن‌طاووس نیز از کتاب اشعثیات مطالبی را نقل کرده است. ر.ک: اتان کلبرگ، کتابخانهٔ ابن‌طاووس، ص ۳۱۹. دربارهٔ

۳. کتاب الصلاة من روایة ابوذر احمد بن الحسین بن اسباط.[۱] در مورد مؤلّف این اثر تنها ابن شهر آشوب سخن گفته است که وی نیز اطلاعات خود در مورد این فقیه را ظاهراً از کتاب الایضاح اخذ کرده است.[۲] شاید وی با محدث مشهور امامی علیّ بن اسباط ارتباطی داشته باشد.

۴. جامع علیّ بن اسباط.[۳] وی از اصحاب امام رضا علیه‌السّلام و امام جواد علیه‌السّلام (متوفی ۲۲۰ ق) دانسته شده است. نجاشی در بین آثار وی از کتابی به نام جامع اسم نبرده است.[۴]

۵. جامع یا کتاب المسائل عبیداللّه بن علی حلبی.[۵] این اثر تا قرن پنجم به صورت مجموعه‌ای در دسترس بوده است. گروهی از امامیّهٔ میافارقین از سیّد مرتضی (متوفی ۴۳۶ ق) در سؤالی پرسیده بودند، در مورد مسائل فقهی به کدام یک از این آثار رجوع کنند، رسالهٔ علیّ بن موسی بن بابویهٔ قمی، کتاب [تکلیف] شلمغانی یا کتاب عبیداللّه حلبی؟ سیّد در پاسخ رجوع به کتاب‌های ابن‌بابویه و حلبی را ارجح از رجوع به کتاب شلمغانی دانسته است.[۶]

این کتاب همچنین ر.ک: الذریعة، ج ۲، صص ۱۰۹ـ۱۱۲؛ ج ۱، ص ۳۵۶؛ ج ۱۱، ص ۲۵۸؛ ج ۲۰، صص ۱۱۳، ۱۹۳.

۱. معالم العلماء، ص ۲۵: «احمد بن الحسین بن اسباط له کتاب الصلاة»؛ مادلونگ، «منابع فقه اسماعیلی»، ص ۲۶۰.

۲. ابن شهر آشوب در مورد قاضی نعمان می‌نویسد: «وی امامی نیست با این حال کتاب‌های نیکویی دارد، از آن جمله... الایضاح». معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ ق، ص ۱۲۶.

۳. مادلونگ، «منابع فقه اسماعیلی»، ص ۲۶۰.

۴. رجال النجاشی، شمارهٔ ۶۶۳، صص ۲۵۲ـ۲۵۳. امّا ابن شهر آشوب از آثار وی به کتاب جامع اشاره کرده است. معالم، ص ۶۳.

۵. در مورد وی بنگرید به: رجال النجاشی، شمارهٔ ۶۱۲، صص ۲۳۰ـ۲۳۱؛ مادلونگ، «منابع فقه اسماعیلی»، صص ۲۶۰ـ۲۶۱.

۶. رسائل الشریف المرتضی، تحقیق سیّد مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۲۷۹.

۶. الجامع من کتب طاهر بن زکریا بن حسین.[۱] به دلیل مرسل بودن منقولات احادیث از این کتاب، نمی‌توان در مورد دورهٔ فعالیّت مؤلّف آن سخن گفت.

۷. کتب ابوعبداللّه محمّد بن سلام بن سیّار کوفی.[۲] در مورد ماهیّت این کتب یا اسامی آنها قاضی نعمان توضیحی نداده است، امّا بر اساس آنچه که نقل کرده می‌توان این منابع را شناسایی کرد. مهم‌ترین این آثار امالی احمد بن عیسی بن زید (متوفی ۲۴۷ ق)[۳] است که ابو جعفر محمّد بن منصور مرادی (متوفی ۲۹۲ ق) آن را گرد آوری کرده است.

منبع دیگری که قاضی نعمان به روایت ابن‌سلام روایاتی را از آن نقل کرده، مجموع الفقه منسوب به زید بن علی است. طریق متداول روایت این کتاب بر اساس سلسله سندی که در آغاز متن چاپ شدهٔ این کتاب آمده، چنین است:

> حدثنی عبدالعزیز بن اسحاق بن جعفر بن الهیثم القاضی البغدادی (المتوفی ۳۶۳ق) قال: حدثنا أبوالقاسم علیّ بن محمّد النخعی الکوفی قال: حدثنا سلیمان بن ابرایهم بن عبید المحاربی قال حدثنا نصر بن مزاحم المنقری العطار قال حدثنی ابراهیم بن الزبرقان التیمی(المتوفی ۱۸۳ ق) قال حدثنی ابوخالد الواسطی رحمهم اللّه تعالی قال حدثنی زید بن علی عن أبیه علیّ بن الحسین عن جده الحسین بن علی....[۴]

---

۱. مادلونگ، «منابع فقه اسماعیلی»، ص ۲۶۱. همچنین رک: معالم،ص ۶۱.

۲. مادلونگ، «منابع فقه اسماعیلی»، صص ۲۶۱ ـ ۲۶۲؛ معالم، ص ۱۱۶.

۳. در مورد وی بنگرید به: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، مدخل «احمد بن عیسی» بن زید، نوشته آقای حسن انصاری قمی .همچنین ر.ک: لوامع الانوار، ج ۱، صص ۳۲۵ـ۳۳۳. این امالی با عنوان رأب الصدع به چاپ رسیده است.

۴. زید بن علیّ بن الحسین، المجموع الحدیثی و الفقهی، تحقیق عبداللّه بن حمود العزی، عمان، ۱۴۲۲ ق، ص ۶۳.

راوی این مجموعه از زید بن علی، ابوخالد عمرو بن خالد واسطی است. وی در کوفه بالید ولی بعدها به واسط نقل مکان کرد. در منابع به روایت کتاب مجموع الفقهی زید بن علی توسط وی اشاره شده است. روایت متداول میان زیدیّه، طریق مذکور در قبل است. هر چند این کتاب به روایت‌های دیگری نیز متداول بوده است. به عنوان مثال ابوطالب یحیی بن حسین هارونی (متوفی ۴۲۴ق)، با این سلسله سند از این کتاب روایاتی را نقل کرده است:

> اخبرنا ابوعبداللّه احمد بن محمّد البغدادی قال اخبرنا ابوالقاسم عبدالعزیز بن اسحاق بن جعفر قال حدثنی جعفر بن احمد قال حدثنی عبداللّه بن عبدالصمد قال حدثنی الحسین بن العلوان عن عمرو بن خالد عن زید بن علی.... [1]

عالمان امامی نیز با این کتاب آشنا بوده‌اند. شیخ صدوق در بخش مشیخهٔ کتاب من لا یحضره الفقیه (ج ۴ ص ۲۷) در سخن از طریق روایت این کتاب می‌نویسد:

> و ما کان فیه عن زید بن علیّ بن الحسین بن علیّ بن ابی‌طالب علیهم السّلام فقد رویته عن أبی و محمّد بن الحسن رضی اللّه عنهما عن سعد بن عبداللّه عن أبی الجوزاء المنبة بن عبیداللّه عن الحسین بن علوان عن عمرو بن خالد عن زید بن علیّ بن الحسین بن علیّ بن ابی‌طالب علیهم السّلام.

و به همین طریق روایاتی را از این کتاب نقل کرده است.[2] طریق قاضی

---

۱. ابوطالب یحیی بن الحسین الهارونی، تیسیر المطالب فی أمالی ابی‌طالب، تحقیق عبداللّه بن حمود العزی، عمان، ۱۴۲۲ق، صص ۳۰۴، ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۵۰ ـ ۳۵۱، ۳۵۴، ۳۸۹ ـ ۳۹۰، ۳۹۵، ۳۹۷ ـ ۳۹۸، ۴۰۵، ۴۲۵ ـ ۴۲۶، ۴۸۲ ـ ۴۸۳، ۵۱۷، ۵۱۹ ـ ۵۲۱، ۵۵۶، ۵۷۳ ـ ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۷ ـ ۵۷۸، ۵۷۸.

۲. من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۶۱؛ ج ۴، صص ۱۶۱، ۳۲۴. برخی احادیث نیز به طریق دیگری نقل شده‌اند. مثلاً در یک مورد با این سلسله سند: «و روی محمّد بن علیّ بن

نعمان در روایت مجموع الفقهی با این سلسله سند است: «ابو عبد اللّه احمد بن عیسی بن زید عن حسین بن علوان[1] عن ابی خالد الواسطی عن زید بن علی».[2]

احادیثی از علی از طریق حسین بن عبد اللّه بن ضمیرة با این سلسله سند: زید بن احمد بن اسماعیل بن محمّد بن اسماعیل بن جعفر الصادق عن خاله زید بن الحسین بن عیسی بن زید عن ابی بکر بن ابی اویس عن حسین بن عبد اللّه بن ضمیرة[3] عن ابیه عن علی علیه السّلام روایت شده است.[4] در برخی موارد ابن‌سلام در سلسله روایت خود نام مرادی را

محبوب عن محمّد بن عیسی عن الحسین بن علوان عن عمرو بن خالد عن زید بن علی». ج ۳. ص ۵۳۹ و یا به این طریق: «و روی العباس بن بکار الضبی قال حدثنا محمّد بن سلیمان الکوفی البزاز قال حدثنا عمرو بن خالد عن زید بن علی». ج ۴، ص ۴۱۱. برای طرق دیگر روایت این کتاب توسط شیخ صدوق بنگرید به: الخصال، ج ۱، ص ۳۷ ـ ۳۸، ۱۳۷، ۳۳۳، ج ۲، ص ۴۲۸؛ علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۳۲، ۱۶۸، ۲۹۷؛ ج ۲، ص ۵۴۷، ۶۰۲. شیخ طوسی نیز به طرق خود، روایاتی از این کتاب زید بن علی نقل کرده است. التهذیب، ج ۱. صص ۹۳، ۲۶۹، ۳۲۶، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۴۲، ۴۴۱، ۴۴۳، ۴۶۴؛ ج ۲، صص ۱۴۸، ۲۸۱، ۳۴۹؛ ج ۳. صص ۳۰، ۵۶، ۱۹۵؛ ج ۶، صص ۱۲۱، ۱۶۸، ۱۷۴، ۲۸۳، ۳۷۶؛ ج ۷، صص ۱۵، ۲۲۲، ۲۵۱، ۳۰۷، ۳۵۸؛ ج ۸، صص ۴۴، ۱۹۴، ۲۳۶، ۲۶۲؛ ج ۹، صص ۴۸، ۱۰۴؛ ج ۱۰، صص ۱۴۷، ۱۷۵، ۲۲۸، ۲۷۹؛ الاستبصار، ج ۱، صص ۶۵، ۱۸۵، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۱۵، ۳۵۴، ۳۷۷؛ ج ۳، صص ۶۵، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۹۷، ۲۲۱؛ ج ۴، صص ۳۱، ۲۶۲، ۲۶۶.

۱. الکامل فی ضعفاء الرجال، ج ۲، صص ۳۵۹ ـ ۳۶۱.

۲. ر.ک: لوامع الانوار، ج ۱، ص ۳۲۵ به بعد.

۳. احادیث وی مورد استناد امامان زیدی است. از او قاسم بن ابراهیم، الهادی الی الحق یحیی بن حسین بن قاسم بن ابراهیم، احمد بن عیسی و اسماعیل بن ابی اویس، حدیث نقل کرده‌اند. ر.ک: ابن‌الوزیر، الفلک الدوار، ص ۱۶۸. در مورد حسین بن عبداللّه بن ضمیرة ر.ک: لسان المیزان، ج ۲، صص ۵۳۶ـ۵۳۴؛ الکامل فی ضعفاء الرجال، ج ۲، صص ۳۵۶ ـ ۳۵۹.

۴. نام کامل وی ابوجعفر محمّد بن منصور بن یزید مقری مرادی است. مرادی نقش مهمّی در تدوین متون حدیثی زیدیّه ایفا نموده است. او کتابی به نام الذکر نگاشته که در آن

حذف نموده و حدیث را مستقیماً از قول احمد بن عیسی بن زید نقل کرده است. در مورد ابن‌سلام ، ابن‌عذاری در خبری کوتاه ، ضمن اشارهٔ به اقامت وی در برقه ، از وفاتش در سال ۳۱۰ق خبر داده است.[۱] ابن‌قولویه (متوفی ۳۶۷ق) در کتاب کامل الزیارات (نجف، ۱۳۵۶ق، ص ۲۶۰) روایتی نقل کرده که در سلسله سند آن نام محمّد بن سلام بن سیّار کوفی قرار دارد. روایت دیگری با همان سلسله سند را حاجی نوری در مستدرک الوسائل (ج ۱۶، ص ۲۷۱) نقل کرده است.

۸. جامع غیاث بن ابراهیم، روایة اسماعیل عنه.[۲] راوی این اثر، اسماعیل بن ابان بن اسحاق ازدی وراق (متوفی ۲۱۶ق) است.[۳]

۹. المسائل من روایة حسین بن علی.[۴] یکی از متون کهن فقهی امامیّه، کتاب مشهوری به نام مسائل علیّ بن جعفر عریضی است. این کتاب یکی از منابع کلینی (متوفی ۳۲۹ق)، شیخ صدوق (متوفی ۳۶۸)، و شیخ طوسی (متوفی ۴۶۱ق) بوده است. کلینی از این کتاب به طریق‌های زیر روایاتی را نقل کرده است:

طرق شیخ طوسی در تخریج روایات مسائل علیّ بن جعفر چنین است:

۱. محمّد بن علیّ بن محبوب عن احمد بن محمّد عن موسی بن القاسم عن علیّ بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر قال: سألته....[۵]

احادیث را بر اساس موضوع مرتب کرده است. الفلک الدوار، ص ۱۷ پی نوشت ۴ (این کتاب منتشر شده است). امّا نقش مهمّ وی تألیف کتاب علوم آل‌محمّد است. این کتاب با عنوان بدائع الانوار فی محاسن الآثار یا امالی احمد بن عیسی بن زید مشهور بوده که منتشر شده است. فلک الدوار، صص ۵۶، ۱۸۰ ، ۲۲۸ . همچنین ر.ک: ابن‌ندیم، الفهرست، ص ۲۴۴ .

۱. «کان متفقهاً علی مذهب الشیعه». البیان المغرب، ج ۱، ص ۱۸۸ .

۲. مادلونگ، «منابع فقه اسماعیلی»، صص ۲۶۲ ـ ۲۶۳ ؛ معالم، صص ۸۹-۹۰.

۳. رجال النجاشی، شمارهٔ ۸۳۳، ص ۳۰۵.

۴. مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی، صص ۲۶۳ ـ ۲۶۴ .

۵. التهذیب، ج ۱، صص ۵۰، ۱۴۹؛ ج ۲، ص ۷۱ (ما رواه محمّد بن علی...).

۲. محمّد بن علیّ بن محبوب عن محمّد بن احمد العلوی عن العمرکی عن علیّ بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر قال سألته....[۱]

۳. محمّد بن علیّ بن محبوب عن محمّد بن الحسین عن موسی بن القاسم عن علیّ بن جعفر عن موسی بن جعفر قال سألته....[۲]

۴. محمّد بن علیّ بن محبوب عن محمّد بن احمد بن اسماعیل الهاشمی عن عبداللّه بن الحسن عن جده عن علیّ بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر قال سألته....[۳]

شیخ صدوق نیز طریق خود به کتاب مسائل علیّ بن جعفر چنین یاد کرده است:

> وکل ما کان فی هذا الکتاب عن علیّ بن جعفر فقد رویته عن أبی رضی اللّه عنه عن محمّد بن یحیی العطار عن العمرکی بن علی البوفکی عن علیّ بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیمها السّلام و رویته عن محمّد بن الحسن بن أحمد بن الولید رضی اللّه عنه عن محمّد بن الحسن الصفار و سعد بن عبداللّه جمیعاً عن أحمد بن محمّد بن عیسی و الفضل بن عامر عن موسی بن القاسم البجلی عن علیّ بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السّلام وکذلک جمیع کتاب علیّ بن جعفر قد رویته بهذا الاسناد.[۴]

نجاشی (متوفی ۴۵۰ق)، نیز در شرح احوال علیّ بن جعفر نوشته است:

> علیّ بن جعفر بن محمّد بن علیّ بن الحسین أبو الحسن، سکن

---

۱. التهذیب، ج ۱، صص ۱۹۲، ۲۷۶ (در این سلسله سند نام، محمّد بن احمد علوی راوی از عمرکی به احمد تصحیف شده است)، ۴۱۲؛ ج ۲، صص ۲۱۶، ۳۱۷، ۳۶۷.

۲. التهذیب، ج ۱، ص ۲۴۶.

۳. التهذیب، ج ۱، ص ۳۶۷.

۴. صدوق، مشیخة (چاپ شده در جلد چهارم من لا یحضره الفقیه)، صص ۴ ـ ۵.

العریض من نواحی المدینة فنسب ولده إلیها له کتاب فی الحلال و الحرام یروی تارة غیر مبوب و تارة مبوبا. أخبرنا القاضی أبوعبدالله قال حدثنا أحمد بن محمّد بن سعید قال حدثنا جعفر بن عبدالله المحمدی قال حدثنا علیّ بن أسباط بن سالم قال حدثنا علیّ بن جعفر بن محمّد قال سألت أبا الحسن موسی [علیه السّلام]، و ذکر المبوب. و أخبرنا أبوعبدالله بن شاذان قال حدثنا أحمد بن محمّد بن یحیی قال حدثنا عبدالله بن جعفر قال حدثنا عبدالله بن الحسن بن علیّ بن جعفر بن محمّد قال حدثنا علیّ بن جعفر، و ذکر غیر المبوب.[1]

شیخ طوسی نیز در عباراتی مشابه در شرح حال علیّ بن جعفر می نویسد:

علیّ بن جعفر أخو موسی بن جعفر بن محمّد بن علیّ بن الحسین بن علیّ بن أبی‌طالب صلوات الله علیهم، جلیل القدر ثقة، و له کتاب المناسک و مسائل لأخیه موسی الکاظم بن جعفر علیه السّلام سأله عنها، أخبرنا بذلک جماعة عن محمّد بن علیّ بن الحسین عن أبیه عن محمّد بن یحیی عن العمرکی الخراسانی البوفکی عن علیّ بن جعفر عن أخیه موسی الکاظم علیه السّلام، و رواه أبو جعفر محمّد بن علیّ بن الحسین بن بابویه عن أبیه عن سعد، و الحمیری، و أحمد بن إدریس، و علیّ بن موسی عن أحمد بن محمّد عن موسی بن القاسم البجلی

---

۱. رجال النجاشی، صص ۲۵۲ ـ ۲۵۳. همچنین نجاشی در جای دیگر از کتاب خود در معرّفی فقیهی امامی، به روایت کتاب مسائل علیّ بن جعفر اشاره کرده است:

علیّ بن جعفر الهمانی البرمکی یعرف منه و ینکر، له مسائل لأبی‌الحسن العسکری علیه السّلام، أخبرنا ابن‌الجندی عن ابن‌همام عن ابن‌مابنداذ أنه سمع ابن‌المعافی التغلبی من أهل رأس العین یحدث عن أحمد بن محمّد الطبری عن علیّ بن جعفر بالمسائل.

عنه.[۱]

این کتاب به دو روایت مبوب و غیر مبوب باقی مانده است. متن غیر مبوب این کتاب به طور کامل در ضمن کتاب قرب الاسناد منسوب به عبداللّه بن جعفر حمیری نقل شده و متن مبوب نیز جداگانه به چاپ رسیده است. نجاشی همچنین در شرح‌حال اسماعیل بن محمّد بن اسحاق، این اثر را به عنوان المسائل معرّفی کرده است.[۲] اهمّیت این کتاب در این است که جزء معدود آثار امامیّه است که سیر تدوین متون امامی از مجموعهٔ احادیث فاقد نظم (غیر مبوّب) به کتب مدوّن و باب بندی شده (مبوّب) را نشان می‌دهد.[۳]

قاضی نعمان این کتاب را به روایت ابوعبداللّه حسین بن علیّ بن حسن بن علیّ بن عمر بن علیّ بن حسین (متوفی ۳۱۲ق) به اسناد وی به علیّ بن جعفر نقل کرده است.[۴] ابوعبداللّه حسین بن علی بیشتر به حسینِ شاعر شهرت دارد.[۵] وی برادر حسن بن علی، معروف به ناصر کبیر یا اطروش (متوفی ۳۰۴ق) است. حسین به ابوعبداللّه مصری نیز شهرت دارد.[۶]

---

۱. الطوسی، الفهرست، صص ۲۶۴ ـ ۲۶۵. ۲. رجال النجاشی، ص ۲۹.

۳. در مورد متن چاپ شده ر.ک: مقدّمهٔ محقّقانهٔ آقای سیّد محمّدرضا جلالی حسینی در آغاز کتاب المسائل. در مورد متون مبوّب و غیر مبوّب قدیمی امامیّه ر.ک: فصلنامهٔ علوم حدیث، ش ۱۷، صص ۷۵ ـ ۷۷: «الأصول الأربعمئة».

۴. ابن‌عدی، حسین شاعر را در مصر دیده و از وی نقل حدیث نموده است. به عنوان مثال در الکامل في الضعفاء، (ج۲، ص ۳۵۱)، وی را این گونه یاد می‌کند:

ابن‌عدی ثنا أبوعبداللّه الحسین بن علیّ بن الحسن (در متن به خطا حسین) بن علیّ بن عمر بن علیّ بن الحسین بن علیّ بن أبی‌طالب بمصر ثنا أبی....

۵. تاریخ الإسلام، الذهبی، ص ۴۳۵؛ لباب الأنساب، ابن‌الفندق، ج ۲، ص ۵۵۷؛ المجدی، ص ۱۵۲.

۶. ر.ک: نشریهٔ معارف، دورهٔ هفدهم، شمارهٔ اوّل، ۱۳۷۹ش، ص۱۲۶: «ابوزید علوی و کتاب او در ردّ امامیّه»، حسن انصاری قمی نویسندهٔ مقاله، فوت وی را حدود ۳۲۰ق، ذکر کرده است؛ لوامع الأنوار، ج ۱، ص ۳۶۸.

کتاب المسائل که وی در حقیقت راوی آن است، کتاب مشهور به مسائل علیّ بن جعفربن محمّد عریضی است.[1]

قاضی نعمان به دو طریق احادیثی از این کتاب تخریج کرده است:

الف. الحسین بن علیّ عن أبیه، عن علیّ بن جعفر بن محمّد، عن أخیه موسی الکاظم، عن أبیه.

ب. الحسین بن علي، عن إبراهیم بن سلیمان الهمدانی،[2] عن إسماعیل، عن العلا [بن رزین القلاء]، عن محمّد بن مسلم، عن أبی جعفر.

نام کامل ابراهیم بن سلیمان، ابواسحاق ابراهیم بن سلیمان بن عبد (/ عبید) اللّه بن حیان (/ خالد) نهمی است.[3] ابراهیم بن سلیمان، از شیوخ حدیث حمید بن زیاد (متوفی ۳۱۰ ق) بوده است. این سلسله سند، افتادگی دارد و تعیین هویّت اسماعیل ذکر شده در سلسلهٔ سند، امکان‌پذیر نیست. این فرد، ممکن است اسماعیل بن محمّد بن اسحاق باشد که نجاشی از وی به عنوان راوی کتاب المسائل نام برده؛[4] امّا مشکل در این‌جاست که وی نمی‌تواند از علاء بن رزین، مستقیماً نقل حدیث کرده باشد.

۱۰. کتاب القضایا من روایة ابی جعفر محمّد (یا احمد) بن الحسین بن حفص خثعمی.[5] نام کامل وی ابو جعفر محمّد بن حسین بن حفص بن عمر اشنانی کوفی (متوفی ۳۱۵ یا ۳۲۷ق) است.[6] اشنانی به واسطهٔ عباد بن یعقوب

---

۱. رجال النجاشي، ش ۶۰ و ۶۶۲؛ شذرات الذهب، ج ۲، ص ۲۴؛ الذریعة، ج ۲۰، ص ۳۶۰.

۲. در یک مورد، کتاب المسائل مستقیماً به وی اسناد داده شده است. به نظر مادلونگ، محتمل است که «المسائل» تحریف «المناسک» باشد؛ امّا اگر قرائت المناسک درست باشد، در این صورت، موضوع کتاب می‌باید بحث حج باشد نه صلاة.

۳. در مورد وی، ر.ک: رجال النجاشی، صص ۱۸ ـ ۱۹ (ش ۲۰).

۴. روی عن عم أبیه علیّ بن جعفر صاحب المسائل (رجال النجاشی، ش ۶۰).

۵. مادلونگ، «منابع فقه اسماعیلی»، ص ۲۶۵.

۶. سمعانی، الانساب، ج ۱، ص ۱۷۰؛ الطوسی، الرجال، ص ۵۰۰.

رواجنی (متوفی ۲۵۰ق) حدیث نقل کرده است.[۱] رواجنی مؤلّف یکی از چند اصل معدود از اصول اربعمائه است.[۲] کتاب القضایاگاهی با عنوان کتاب المسائل نیز مورد ارجاع قرار گرفته است. روایت های این کتاب برگرفته از کتاب القضایا نوشتهٔ ابوعبدالله محمّد بن قیس بجلی (متوفی ۱۵۱ق) است.[۳]

۱۱. کتاب القضایا من روایة احمد بن هارون بن هانی القهمی [کذا]. این فرد و کتاب وی مجهول است.[۴]

۱۲. کتاب القضایا من روایة حسن بن حسین. سلسله سند روایت از این کتاب این گونه است: حسن بن حسین الانصاری عن علیّ بن القاسم الکندی عن محمّد بن عبیدالله بن ابی رافع عن ابیه عن جده عن علی علیه السّلام. که سلسله سند روایت کتاب السنه و الاحکام و القضایا نوشته ابورافع است.[۵]

در محافل امامیّهٔ کوفه، روایت این کتاب رواج داشته است. زید بن محمّد بن جعفر (متوفی ۳۴۱ق) در بغداد به روایت حسین بن حکم حبری در سال ۳۳۸ق کتاب ابی‌رافع را روایت کرده است. خطیب بغدادی (متوفی ۴۶۳ق) حدیث زیر را به نقل از زید بن جعفر نقل کرده

---

۱. در مورد عباد بن یعقوب رواجنی و گرایش مذهبی وی بنگرید به: ابن‌الوزیر، الفلک الدوار، تحقیق محمّد یحیی سالم عزان، صعده، ۱۴۱۵، ص ۱۰۳. حاکم جشمی (متوفی ۴۹۴ق) وی را در زمرهٔ زیدیّه نام برده است. بنابر نقل متون زیدیّه وی در سلسله روات حدیثی قرار دارد که بر اساس آن علی علیه السّلام نظر به تحریم متعه داده است .این مسئله یکی از نکات متمایز کنندهٔ فقه امامیّه با زیدیّه و اسماعیلیّه است. همچنین ر.ک: تاریخ الخلفاء الفاطمیین بالمغرب، صص ۵۳۴ـ ۵۳۵.

۲. در این مورد ر.ک: اتان کلبرگ، «الاصول الاربعمئة»، مجلّهٔ علوم حدیث، ترجمهٔ محمّد کاظم رحمتی، صص ۱۰۶ـ ۱۰۹.

۳. رجال النجاشی، شمارهٔ ۸۸۱، ص ۳۲۳.

۴. مادلونگ، «منابع فقه اسماعیلی»، ص ۲۶۶.

۵. مادلونگ، «منابع فقه اسماعیلی»، صص ۲۶۶ـ ۲۶۷؛ رجال النجاشی، شمارهٔ ۱، صص ۵ـ ۶.

است:

أخبرنا محمّد بن احمد بن رزق أخبرنا أبوالحسين زيد بن محمّد بن جعفر بن المبارک العامری الکوفی فی سنة ثمان و ثلاثين و ثلثمائة قال حدثنا الحسين بن الحکم الحبری حدثنا حسن بن حسين الانصاری حدثنا علیّ بن القاسم الکندی عن محمّد بن عبيدالله بن علیّ بن أبی‌رافع مول النبی (ص) عن أبيه عن جده قال: کان علی (عليه السّلام) يکره للرجل أن يصلی و هو عاقص شعره أو ثيابه حتّی يرسله.[۱]

۱۳. کتاب النهی من رواية الحسن بن جعفر. مؤلّف این کتاب را آقای مادلونگ مجهول دانسته و به خطا وی را حسن بن جعفر بن قحوان معرّفی کرده است و در این مورد به ابن شهر آشوب ارجاع می‌دهد.[۲] امّا ابن شهر آشوب حسن بن جعفر بن قحوان را مؤلّف کتابی به نام النهروان معرّفی نموده و او نمی‌تواند مؤلّف کتاب النهی باشد.[۳] بر اساس اسناد ذکر شده از کتاب حسن بن جعفر می‌تواند حسن بن جعفر بن علیّ بن محمّد مشهور به ابن‌حبابة الحسنی[۴] یا حسن بن جعفر بن موسی الکاظم الثائر باشد.[۵] اسحاق بن موسی که حسن بن جعفر از وی روایت نقل می‌کند، همان گونه که در یکجای متن الایضاح تصریح شده، همان اسحاق بن موسی الکاظم بن جعفر الصادق است.

۱۴. کتاب اصول مذاهب الشيعه من رواية محمّد بن الصلت.[۶] بر اساس نقل‌های موجود از این کتاب، ابن‌صلت از دایی خود محدّث مشهور

---

۱. تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۴۴۹. حبری روایات فراوانی را از حسن بن حسین انصاری در تفسیر فرات کوفی نقل کرده است. ر.ک: تفسیر فرات الکوفی، صص ۷۷، ۱۰۱، ۱۲۶، ۱۲۹ و ۱۳۱.

۲. مادلونگ، «منابع فقه اسماعیلی»، ص ۳۶۷.

۳. معالم العلماء، ص ۳۷.

۴. لُباب الانساب، ج ۱، ص ۲۴۶.

۵. لباب الانساب، ج ۲، ص ۴۴۰؛ تهذیب الانساب، صص ۱۶۲، ۱۶۱.

۶. مادلونگ، «منابع فقه اسماعیلی»، صص ۲۶۷ ـ ۲۶۸.

امامی ابن ابی عمیر یعنی ابو احمد محمّد بن زیاد بن عیسی ازدی (متوفی ۲۱۷ ق) نقل حدیث نموده است.[۱] شاید این شخص ارتباطی با راوی امامی به نام ابوسعید محمّد بن حسن بن علیّ بن محمّد بن احمد بن علی بن الصلت قمی از شیوخ شیخ صدوق داشته باشد.[۲]

۱۵. المسند. آخرین افراد در سلسله روایت از این کتاب شاید بتواند ما را در شناخت مؤلّف آن کمک کند. این افراد عبارتند از: ابو نعیم [فضل بن دکین (متوفی ۲۱۹ ق)]، احمد [بن عیسی بن زید (متوفی ۲۴۷ ق)]، ابوغسان [شاید مالک بن اسماعیل نهدی (متوفی ۲۱۹ ق)][۳] نصر بن مزاحم (متوفی ۲۱۲ ق).ابوخالد عمرو بن خالد واسطی (متوفی ۱۵۰ ق) راوی اثر مهم زیدیّه با نام مسند الامام زید، صفوان بن عیسی (متوفی ۱۹۸ یا ۲۰۸ ق)، سعید بن سالم قداح (متوفی قبل از ۲۰۰ ق)، ابوعاصم ضحاک بن مخلد شیبانی (متوفی ۲۱۲ یا ۲۱۴ ق)، حماد بن مسلمة (؟)، سعید بن ابی‌عروبه (متوفی ۱۵۶ یا ۱۵۷ ق)، مخول بن ابراهیم نهدی، محمّد بن عبدالملک بن ابی‌شوارب (۲۴۴)، یوسف بن یعقوب الماشجون (متوفی ۱۸۳ یا ۱۸۵ ق)، هشیم بن بشیر واسطی (متوفی ۱۸۳ ق).[۴] بر اساس سال وفات این افراد، احتمالاً گرد آورندهٔ این مجموعه فردی زیدی یا امامی در نیمهٔ اوّل قرن سوم هجری باشد.

۱۶. کتب ابی [ابی الحسین] علیّ بن الحسین بن ورسند.[۵] در مورد این فقیه امامی که قبل از ظهور فاطمیان در شمال آفریقا الحسن اقامت داشته

---

۱. در مورد وی ر.ک: مدخل «ابن ابی عمیر»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

۲. ر.ک: الصدوق، کمال الدّین و تمام النعمه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۲۲ ق، صص ۳۳، ۳۲۲.

۳. الکامل فی ضعفاء الرجال، ج ۶، صص ۲۸۳ ـ ۳۸۲.

۴. الکامل فی ضعفاء الرجال، ج ۱، صص ۹۳ ـ ۹۵.

۵. ضبط ورسند به شکل‌های مختلفی در منابع ارائه شده است. مادلونگ، همان، ص ۲۳۴، پی‌نوشت ۳.

است، در قبل سخن گفتیم.

۱۷. کتاب یوم و لیلة. نام مؤلّف این کتاب ذکر نشده است. مؤلّف این اثر می‌تواند ابو جعفر احمد بن عبد اللّه بن مهران کرخی معروف به ابن‌خانبه و مؤلّف کتاب التأدیب [نام دیگر کتاب یوم و لیله] باشد. وی در نیمهٔ اوّل قرن سوم حیات داشته است. همچنین ابوالقاسم معاویة بن عمار دهنی (متوفی ۱۷۵ق) نیز کتابی با این نام تألیف نموده است.[۱] از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰ق) کتابی با این عنوان باقی مانده است. در این نوع کتب مؤلّف به ذکر یک دوره اعمال فقهی می‌پرداخته است. ظاهراً اولین تألیف این آثار مشتمل بر ذکر احادیث بوده است، امّا بعدها تنها به شکل بیان کلّی احکام [آثاری همانند با رساله‌های فقهی عملیّه] تغییر یافته باشد.[۲]

۱۸. کتاب علی.[۳] قبل از این نقل متن افتادگی دارد امّا بررسی سلسله سند به ما امکان می‌دهد تا مؤلّف احتمالی این اثر با راوی این حدیث را

---

۱. مادلونگ، همان، ص ۲۶۹. سوای افراد ذکر شده، کتاب می‌تواند نوشتهٔ فرد دیگری از عالمان امامی باشد. برای فهرستی از این دست آثار ر.ک: الذریعة، ج ۲۵، صص ۳۰۴-۳۰۷. در شرح حال یکی از نوادگان، زید بن علی یعنی احمد بن علیّ بن یحیی بن زید بن علی گفته شده است که وی کتابی به نام الیوم و الیلة را روایت کرده است. العمری، علیّ بن محمّد، المجدی فی انساب الطالبیین، تحقیق احمد المهدوی، قم، ۱۴۰۸ق، ص ۱۶۶.

۲. رساله فی عمل الیوم و اللیلة، نوشتهٔ شیخ طوسی در مجموعهٔ الرسائل العشر، قم، ۱۴۱۴ق، صص ۱۳۹-۱۵۲. در قرن پنجم و ششم جایگزین این نوع آثار، رساله‌های کلامی فقهی با نام الجمل و العقود بوده است. از این نوع آثار متون چندی بر جامانده است. الذریعة، ج ۵، صص ۱۴۵ - ۱۴۴. نخستین اثر از این دست امّا با نام متفاوت دیگر، کتاب الهدایة نوشتهٔ شیخ صدوق است.

۳. مادلونگ، همان، ص ۲۶۹. ایشان نظر داده‌اند که آخر حدیث را باید این‌گونه خواند: «.. عن.. و هو من کُتّاب علی عن علی».

W. Madelung, "The sources of Isma'ili Law", *Journal of Near Eastern studies*, 35 (1976), p.40.

بر اساس این قرائت، منبع فوق از فهرست منابع حذف می‌شود.

شناسایی کنیم. این حدیث در اصل از ابراهیم بن عبداللّه بن حنین نقل شده است که وی آن را به نقل از پدرش از علی علیه السّلام نقل کرده است.[۱]

۱۹. در یک مورد برای تعیین معنای کلمه‌ای، قاضی نعمان از کتاب العین، نوشته عالم لغوی، خلیل بن احمد فراهیدی مطلبی را نقل می‌کند. بر اساس نوشتهٔ ادریس عمادالدّین (متوفی ۸۲۷ق) در کتاب عیون الاخبار، قاضی نعمان کتابی به نام الحروف تألیف نموده و در این کتاب دربارهٔ خلیل بن احمد چنین نگاشته است:

> وکذلک روی القاضی النعمان بن محمّد فی کتاب الحروف ان الخلیل بن احمد کان فی أیام الصادق بن جعفر بن محمّد علیه السّلام وأنه الذی امره ان یصنع علم العروض فی اوزان الشعر والکلام واصل له فیه الاصول واراه الاعلام، فمنهم أصل العلم وفرعه.[۲]

نسخهٔ خطی الایضاح

نسخهٔ خطی موجود این کتاب، نسخه‌ای منحصر به فرد است. اصل نسخه در اختیار عبّاس همدانی بوده و سپس نسخه به دانشگاه توبینگن

---

۱. تهذیب الکمال، ج ۲، ص ۱۲۴.

2. Ismail K. Poonawala, "Al-Qazi Al-Numan's Works and The Sources", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1973, p.111.

ظاهراً علّت توجّه به آثار این عالم لغوی، همین بوده که اسماعیلیان وی را از شاگردان امام صادق علیه السّلام می‌دانسته‌اند. ابوحاتم رازی (الزینة، ص ۹۲) نوشته است که:

> و سمعت بعض أهل العلم یذکر أن الخلیل بن أحمد أخذ رسم العروض عن رجل من أصحاب محمّد بن علی أو من أصحاب علیّ بن الحسین علیهما السّلام».

آلمان انتقال یافته است.[1] نسخهٔ مورد استفادهٔ ما همین نسخه است که در حاشیهٔ آن مهر دانشگاه توبینگن وجود دارد. متأسفانه نسخهٔ دیگری از این اثر تا به حال یافت نشده است.[2] این کتاب به کوشش نگارنده در مجموعهٔ میراث حدیث شیعه، جلد دهم به چاپ رسیده است.

---

۱. فهرست نسخه‌های عکسی کتابخانهٔ آیت اللّه... مرعشی، قم، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۳۷. در حاشیهٔ نسخه، مهری وجود دارد که از آن خانوادهٔ همدانی است و سجع «بمحمد و بعلی فیض العلی من العلی» با تاریخ ۱۲۸۴ق در آن مشهود است. مهر دانشگاه توبینگن نیز در برگ اوّل نسخه به چشم می‌خورد. این نسخه را دکتر سیّد حسین مدرسی از آلمان به ایران آورده‌اند.

۲. بنگرید به

Ismail K. Poonawala, *Biobiliography of Ismili Literature*, Malibu, 1977, p.51.

درکتاب الحواشی، نقل قول‌های فراوانی از الایضاح نقل شده است. آخرین نقل قول در باب الدیات (دعائم، ج ۲، ص ۴۱۲) است. این دلالت دارد که تقریباً همهٔ کتاب در نزد مؤلّف حواشی موجود بوده است. مجدوع (فهرسة الکتب و الرسائل، ص ۳۳) که در حوالی ۱۱۸۳ق درگذشته، گفته است که تنها بخش کوتاهی از آغاز باب وضوء کتاب الایضاح در دسترسش است. در مورد نسخ خطی کتاب الحواشی بنگرید به قبل. همچنین بنگرید به: مادلونگ، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی، ص ۲۳۳ پی‌نوشت ۱. از نسخهٔ مورد استفادهٔ ما، زیراکسی نیز در اختیار آیت اللّه شبیری زنجانی و مرحوم نمازی شاهرودی بوده است و آقای نمازی همین نسخه را در مستدرک علم الرجال، ج ۸، ص ۳۶۹ معرّفی کرده‌اند (تذکر حجةالاسلام آقای کمالی).

جنبش قَرْمَطیان بحرین

رضا رضازاده لنگرودی

در بین جنبش‌های شورشی سده‌های سوّم و چهارم هجری قمری که وقایع‌نگاران اسلامی از آنان به نام قرمطیان یادکرده‌اند، جنبش قرمطی در بحرین[1] مقام ویژه‌ای دارد. قرمطیان در بحرین دولتی قدرتمند بنیاد نهادند

---

۱. بحرین شامل مجمع‌الجزایری است واقع در حاشیهٔ شبه جزیرهٔ عربستان در خلیج فارس که امروزه اَحْساء نامیده می‌شود. دربارهٔ نام بحرین، تعبیرهای گوناگونی شده است. محتمل‌ترین تعبیر آن است که وجود دماغهٔ بلند و مجمع‌الجزایری که در امتداد شبه‌جزیرهٔ قطر به طرف مشرق امتداد می‌یابد. این نام امروزه تنها به مجمع‌الجزایری مرکب از ۳۶ جزیره به وسعت ۶۲۲ (در بریتانیکا، ۶۶۹) کیلومتر مربع و به دولت مستقل مستقر در این محل، یا تنها به بزرگ‌ترین جزیرهٔ آنکه سابقاً اُوال نام داشت، اطلاق می‌شود. ریشهٔ نام بحرین روشن نیست و اینکه این لفظ را در تثنیهٔ لفظ عربی شمرده‌اند درست به نظر نمی‌رسد. لفظ بحرین پیش از اسلام و در صدر اسلام و دست‌کم تا سدهٔ هفتم میلادی به همهٔ سرزمین ساحل جنوبی خلیج فارس از بصره تا عمان اطلاق می‌شده و مشتمل بر قطیف و کویت و هَجَر بوده است و بعداً به مجمع‌الجزایر بحرین تخصیص یافته است. این ناحیه در دورهٔ اشکانی و ساسانی جزو قلمرو حکومت ایران بوده است. در سدهٔ نخست اسلامی، بحرین از مراکز قدرت خوارج بود. علیّ بن محمّد معروف به صاحب‌الزنج جنبش خود را از آنجا آغازکرد. پس از زوال قرمطیان طایفهٔ عبدالقیس به یاری سلجوقیان عراق بر ناحیهٔ بحرین و پس از آن به جزایر بحرین استیلا یافتند. در ۶۳۳ هجری جزایر

که قلمرو گسترده و نامحدودی را زیر سلطه داشت. آنان در اَحْساء دولتی مستقل از خلافت بغداد تشکیل دادند که مدّت‌ها دوام یافت. قیام‌کنندگان به آسانی توانستند به دفع یورش‌هایی بپردازند که در آغاز استقلال، آنان را تهدید می‌کرد.[۲] قرمطیان نیرومندترین و رُعب‌انگیزترین نیروی جنگی را در جهان اسلام در اختیار داشتند و برای خلافت بغداد در حقیقت مشکلی شده بودند. آنان در حالی که می‌کشتند و چپاول می‌کردند، با دست‌اندازی‌های پیوسته، از قسمت جنوبی بین‌النّهرین عبور می‌کردند و به کاروان حجاج که به طرف مکه در راه بودند یا از آنجا برمی‌گشتند، یورش می‌بردند. سپاهیان خلیفه اغلب با وجود برتری، یارای مقاومت در برابر قیام‌کنندگان را نداشتند.[۳] در تاریخ اسلام هیچ جنبشی به پیچیدگی جنبش قرمطیان در عراق[۴] و بحرین نیست. این پیچیدگی ناشی از کمبود منابع نیست.[۵] زیرا هم مآخذ شیعی و هم سنّی به این جنبش پرداخته‌اند؛ اشکال بر سر تضادّ روایات نیست، چه بیشتر آنها خط واحدی را نشان

بحرین و قطیف به تصرّف سپاهیان ابوبکر بن سعد زنگی اتابک سلغری فارس، درآمد امّا در ۶۵۱ هجری دیگربار استقلال یافت.

دایرة‌المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب (تهران، ۱۳۴۵ش)، ج ۱، ص ۳۹۱.

X. De Planhol, "Bahrain" *Encyclopaedia Iranica,* ed. E. Yarshater, (London, 1989); "Bahrain", in *The New Encyclopaedia Britannica*, (London, 1977).

2. Wilferd Madelung, "Fatimiden und Bahrainqarmaten", *Der Islam,* Band 34, (Berlin, 1959), p.34.

3. *ibid,* p.34.

۴. دربارهٔ قرمطیان عراق در سده‌های سوّم و چهارم هجری نگاه کنید به:
محمّد عبدالفتاح علیان، قرامطة العراق فی القرنین الثالث و الرابع الهجریین (قاهره، ۱۹۷۰م).

۵. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ منابع قرمطیان نگاه کنید به:
رضا رضازاده لنگرودی، «کتابشناسی تحلیلی جنبش قرمطی»، یادگارنامهٔ فخرایی، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۴۸۵ ـ ۵۴۳.

دهند و همهٔ آنها با دید دشمنانه به آن نگریسته‌اند.[۶] دشمنی سیاسی ـ دینی با جنبش قرمطی از طرف تاریخنگارانِ سنّی و اسماعیلی بر کسی پوشیده نیست. بنابراین بررسی جنبش قرمطیان بر اساس گزارش‌هایی است که نویسندگان آنان دشمنان قرامطه بودند. این بدان مفهوم نیست که قرمطیان آثار و فرهنگی به جا نگذاشته‌اند، زیرا ابن‌ندیم کتاب‌های بی‌شماری را به داعیان آنان نسبت داده و در زُمرهٔ آنان از عبدان[۷] نام برده که به کاتب مشهور بوده است. عبدان چندین کتاب ارزشمند نوشته که نشانگر اطلاعات عمیق اوست. افزون بر او، داعیان دیگر این جنبش کتاب‌هایی نوشته و آن را به عبدان نسبت داده‌اند.[۸] این نکته نشان از آن دارد که عبدانْ کاتب تنها یک داعی برجسته نبوده، بلکه صاحب اندیشهٔ اجتماعی بوده است.[۹] متأسفانه از این نوشته‌ها تاکنون چیزی به دست نیامده است.[۱۰] قرمطیان پایگاه خود را بر ضدّ نفوذ عبّاسیان در عراق و بحرین نهادند و چون از اسماعیلیان منشعب شده بودند به رهبری آنان گردن نهادند. در باب تاریخ قرامطهٔ بحرین مفصل‌تر از همه میخائیل‌یان دِخویه در کتاب یادداشت‌هایی دربارهٔ قرمطیان بحرین و فاطمیان[۱۱] به آن پرداخته است. در بررسی دِخویه مناسبات قرامطه و فاطمیان به ویژه

---

۶. محمود اسماعیل، «القرامطة تجربة رائدة فی‌الاشتراکیة»، الحرکات السریة فی‌الاسلام (بیروت، ۱۹۷۳م) ص ۱۰۹.

۷. ابن‌ندیم می‌نویسد: عبدان فهرستی از تألیفات خود دارد بدین شرح: الرحا و الدّولاب، الحدود و الاسناد، اللامع، الزاهر، النیران، الملاحم، المقصد.
ابن‌ندیم، الفهرست، چاپ رضاتجدّد (تهران، ۱۹۷۳م)، ص ۲۴۰.

۸. همان‌جا.

۹. محمود اسماعیل، همان کتاب، ص ۱۱۰.

۱۰. ابن ندیم، همان‌جا.

11. M. J. De Goege, *Mémoires sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides* (Leiden, 1886).

مورد توجّه قرار گرفت.[۱۲]

دِخویه از منابع زیادی که بیشتر آنها به صورت نسخه‌های خطی بود و بعدها به چاپ رسید، مانند صلهٔ تاریخ طبری،[۱۳] تکملهٔ تاریخ طبری[۱۴]، تجارب الامم،[۱۵] المنتظم،[۱۶] البدایة و النهایة،[۱۷] و قسمت پایانی کتاب عیون‌الحدائق،[۱۸] سود جسته است. اکنون به صورت متمّم نوشتهٔ دخویه می‌توان پژوهش‌های ویلْفِرْد مادلونگ،[۱۹] ماریوس کانار[۲۰] و فرهاد دفتری[۲۱] را نام برد. کانار در نوشتهٔ خود نکاتی از ابوطاهر گناوه‌ای یاد می‌کند که برای دخویه و دیگران روشن نبوده و در آن دانسته‌هایی دربارهٔ غارت مکه آمده است؛ از آن جمله اتعاظ الحنفای[۲۲] مقریزی، الفرق بین الفرق،[۲۳] الوافی

---

12. W. Madelung, *ibid*, p.35.

۱۳. عریب بن سعد، صلهٔ تاریخ طبری، به کوشش میخائیل‌یان‌دخویه (لایدن، ۱۸۹۷م).

۱۴. محمّد بن عبدالملک همدانی، تکلمهٔ تاریخ الطبری، به کوشش البرت یوسف کنعان (بیروت، ۱۹۶۱م).

۱۵. ابوعلی مسکویه، تجارب الامم و تهاقب الهمم، به کوشش هـ. ف. آمدروز (قاهره، ۱۹۱۴م).

۱۶. عبدالرّحمن بن جوزی، المنتظم‌فی‌التاریخ‌الامم والملوک، به کوشش محمّد عبدالقادرعطا و مصطفی عبدالقادرعطا (بیروت، ۱۹۹۲)، ج ۱۳.

۱۷. ابن‌کثیر، البدایة و النهایة، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران (بیروت، ۱۹۸۷م)، ج ۱۱، صص ۱۷۱ ـ ۱۷۴.

۱۸. العیون و الحدائق، به کوشش عمر سعیدی (دمشق، ۱۹۷۲)، ج ۴، بخش ۱.

19. W.Madelung,"Karmati, in *The Encyclopedia of Islam*, eds.B.Lewis, van Donzel (Leiden, 1978) vol, IV, pp. 660-665.

20. M.Canard, "Al.DJannabi", in *The Encyclopaedia of Islam*, eds. B.Lewis, ch. Pellal (Leiden, 1983) vol II, pp.452-454.

21. Farhad Daftary,"Carmatians", in *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater (London, 1990). vol IV, pp. 823-832.

۲۲. احمد بن علی مقریزی، اتعاظ الحنفا باخبار الائمة الفاطمین الخلفا، به کوشش جمال الدّین شیال (قاهره، ۱۹۴۸م)، صص ۲۰۴ ـ ۲۲۱.

۲۳. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، به کوشش محمّد زاهد کوثری (قاهره، ۱۹۴۸ م).

بالوفیات[۲۴] و نهایة الارب.[۲۵] افزون بر آنچه کانار آورده باید کتاب‌های کشف اسرار الباطنیة و اخبار القرامطة،[۲۶] تاریخ اخبار القرامطة[۲۷] و الـرّد علی الاسماعیلیه و القرامطة و شرح مذهبهم[۲۸] نوشتهٔ ابن‌رزّام را به آنها افزود.

۲۴. خلیل بن ایبک صفدی، الوافی بالوفیات، به کوشش شکری فیصل (بیروت، ۱۹۸۱م)، صص ۱۷۲ ـ ۱۷۴.

۲۵. احمد بن عبدالوهاب نویری، نهایة الارب فی فنون الادب، به کوشش محمّدجابر عبدالعال و عبدالعزیز اهوانی (قاهره، ۱۹۸۴م)، ج ۲۵، صص ۱۸۷ ـ ۳۱۷.

۲۶. محمّد بن مالک حمادی، کشف اسرار الباطنیة و اخبار القرامطة، به کوشش محمّد زاهد کوثری (قاهره، ۱۹۵۵ م).

۲۷. ثابت بن سنان، «تاریخ اخبار القرامطة»، الجامع فی اخبار القرامطة، به کوشش سهیل زکار (دمشق، ۱۹۸۷م)، ج ۱، صص ۱۸۳ ـ ۲۴۷.

۲۸. چند سال پیش اطلاع یافتم که در کتابخانهٔ ظاهریهٔ سوریه کتابی با عنوان الـرّد علی الاسماعیلیه و القرامطة و شرح مذهبهم از ابوعبدالله محمّد بن علی الکوفی الطائی در دست فهرست شدن است. از دوستی که در آن زمان در آن کتابخانه مشغول فهرست‌برداری از نسخه‌های خطی دربارهٔ فرقه‌های اسلامی بود درخواست کردم که نسخه‌ای از این دست‌نویس را تهیه نماید، متأسفانه به علت عدم همکاری مسئولان آن کتابخانه دسترسی به این دست‌نویس میسر نشد، تنها ایشان از سر لطف صفحات نخست آن را رونویسی کرده و فرستادند. از آن تاریخ هر چه کوشیدم نتوانستم به یک رونوشت از آن دست یابم. بر اساس برگ ۱۱ ب همان نسخه، نگارش کتاب الـرّد علی الاسماعیلیه و القرامطة در سال ۳۳۶ هجری آغاز شده است. این کتاب در ۱۷۴ صفحه به شمارهٔ ۹۷۱۱ فهرست شده است.

سال‌ها پیش محمّد زاهد کوثری در مقدمهٔ کتاب قواعد عقاید آل محمّد یا بیان مذهب الباطنیة و بطلانه به قطعه‌ای از رسالهٔ ابن‌رزّام اشاره کرده بود که خود آن را در یک کتابخانهٔ شخصی دیده بوده است. روایتی از قاضی عبدالجبار معتزلی در دست است مبنی بر این که ردّیهٔ ابن‌رزّام در دورهٔ خلافت معزّ فاطمی (حکومت ۳۴۱ ـ ۳۶۵) از اعتبار و شهرتی برخوردار بوده است، امّا این گزارش نمی‌تواند بهرهٔ چندانی از حقیقت داشته باشد. از نوشتهٔ ابن‌ندیم چنین برمی‌آید که او به گزارش‌های ابن‌رزّام به دیدهٔ تردید می‌نگریسته و از این رو مسئولیت درستی یا نادرستی مطالب او را به عهده نگرفته است. نکتهٔ شایان توجّهی از ابن‌قارح متوفی به سال ۴۲۴ هجری ادیب و شاعر مشهور سدهٔ پنجم هجری دربارهٔ ابن‌رزّام نقل شده است. به گفتهٔ او ابن‌رزّام در یورش ابوطاهر گناوه‌ای در ذیحجهٔ ۳۱۷ قمری در مکه حضور داشته است. بنابر این نقل قول‌های ابن‌ندیم و نویری و مقریزی

علّت نام‌گذاری

عنوان قَرمط[۲۹] و مفهوم آن هنوز به درستی روشن نشده است.[۳۰] تنها چند گمان مشکوک و شُبهه‌انگیز وجود دارد.[۳۱] واژهٔ قرمط لفظی پیچیده و به معانی گوناگون اطلاق شده است. در کتاب المقالات و الفرق سعد بن عبداللّه قمی آمده است: دلیل نام‌گذاری این گروه بدین نام، آن است که رهبر آنان مردی ملقب به قرمطویه و از نبطیان ساکن عراق بود.[۳۲] به گفتهٔ طبری مردم قریهٔ نهرین در اطراف کوفه این شخص را کرمیته و در بعضی مآخذ کرمیثه می‌خوانده‌اند، زیرا این شخص سرخ چشم بوده است.[۳۳] کرمیته در لهجهٔ نبطی به معنی بینایی و تیزبینی آمده است.[۳۴] بنا به گزارش ابن‌عدیم، قرمط را به مناسبت قد کوتاه و کوتاهی گام‌هایش به این نام

از نوشته‌های ابن‌رزّام و شریف اخومحسن دربارهٔ ابوطاهر ارزش ویژه‌ای دارند. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به:
ابوعبداللّه محمّد بن علی کوفی، الرّد علی الاسماعیلیه و القرامطة، نسخهٔ خطی ظاهریه، ش ۹۷۱۱، ص ۱۱ ب؛ ابن‌ندیم، الفهرست، به کوشش رضا تجدّد (تهران، ۱۹۷۳م) صص ۲۳۸ ـ ۲۳۹؛ ابن‌قارح، رسالهٔ ابن‌قارح ضمیمهٔ رسالة الغفران ابوالعلای معرّی، به کوشش عائشه بنت شاطی (قاهره، ۱۹۷۷م) صص ۳۵ ـ ۳۶؛ دیلمی، قواعد عقاید آل محمّد (بیان مذهب الباطنیة)، به کوشش محمّد زاهد کوثری (قاهره، ۱۹۶۰م) مقدّمهٔ مصحح، ص ۶.

۲۹. برای ضبط دیگر این نام نگاه کنید به: نویری، نهایة الارب، ج ۲۵، ص ۱۸۷.

30. M. J. De Goeje, *ibid*, p.199

31. E. A. Beliaeve, *Musulmanskoe Sektantsvo* (Moscow, 1957), p.55.

۳۲. سعد بن عبداللّه اشعری قمی، المقالات و الفرق، به کوشش دکتر محمّد جواد مشکور (تهران، ۱۹۶۱م)، ص ۸۳.

۳۳. محمّد بن جریر طبری، تاریخ الرسل و الملوک، به کوشش میخائیل‌یان دخویه (لایدن، ۱۸۷۹ م)، سری اوّل، ص ۲۱۲۵؛ ثابت سنان، «تاریخ اخبار القرامطة»، الجامع فی اخبار القرامطة، ج ۱، ص ۱۸۸.

۳۴. عبدالرّحمن بن جوزی، تلبیس ابلیس، به کوشش محمّد منیر دمشقی (قاهره، ۱۹۲۸م)، ص ۱۰۴.

خوانده‌اند[۳۵] و نیز قرمط نام مذهبی است خارج از اسلام و قرمطیان، مسلمانان را به آن مذهب می‌خوانند.[۳۶] امّا بیشترین آراء دربارهٔ ریشهٔ این واژه را ابن‌جوزی آورده است، و در سبب نام‌گذاری آن شش قول بیان داشته است:

۱. نخستین بنیادگذار ایشان که قرمط نامیده می‌شد؛ ۲. رئیس از نبطیان اهل سواد داشتند که قرمط نامیده می‌شد؛ ۳. قرمط نامی، کارگزار اسماعیل بود؛ ۴. یکی از سران ایشان گاوی از قرمط نام اجاره کرد و پس از آن به مذهب او درآمد؛ ۵. بعضی از داعیان ایشان در خانهٔ مردی زندگی می‌کرد کرمیته نام، سپس این نام مخفّف شد و قرمط شهرت یافت؛ ۶. ایشان منسوب به یکی از دُعات خود به نام حمدان قرمط هستند که اهل کوفه بود و به زهد می‌گرایید و یکی از داعیان باطنیه او را به دام خود انداخت.[۳۷]

متأسفانه ابن‌جوزی آرای خود را بدون نظم و ترتیبی گردآورده و آشفته‌وار آنها را به هم در آمیخته است، از این رو در باب حقیقت نام‌گذاری قرمطیان نمی‌توان چندان به این نظر اعتماد کرد. عینی در نوشتهٔ خود از ابن‌جوزی پیروی کرده و مطالب او را نقل کرده است. او تنها واژهٔ باطنیه را بر نوشتهٔ ابن‌جوزی افزوده است.[۳۸] ابن‌کثیر نیز در البدایة و النهایة[۳۹] نوشته‌هایش اختلاف چندانی با ابن‌جوزی و عینی ندارد؛ امّا

---

۳۵. ابن‌عدیم، «بُغیة‌الطلب فی تاریخ حلب»، الجامع فی اخبار القرامطة، به کوشش سهیل زکار (دمشق، ۱۹۸۷م) ج ۲، ص ۴۰۸.

۳۶. ثابت بن سنان، «تاریخ اخبار القرامطة»، الجامع فی اخبار القرامطة، ج ۱، ص ۱۸۹.

۳۷. عبدالرّحمن بن جوزی، القرامطة، به کوشش محمّد الصباغ (بیروت، ۱۹۷۰م)، صص ۳۸ ـ ۴۴.

۳۸. عینی، عقد الجمان فی تاریخ اهل الزمان، قاهره، نسخهٔ خطی دارالکتب المصریة، مجلّد ۲، ج ۱۸، ص ۲۵۹.

۳۹. ابن‌کثیر، البدایة و النهایة، ج ۱۱، صص ۸۶ ـ ۸۷.

مسعودی شرح تازه‌ای به دست می‌دهد که پیش از آن کسی باز نگفته بود. وی آنان را اجمیین منسوب به اجم ـ بیشه‌های حومهٔ کوفه ـ می‌داند، زیرا بیشتر آنان در اطراف کوفه سکونت داشتند.[۴۰] این واژه در نام حمدان یعنی علیّ بن قرمط، ملحدی که میمون طبرانی از فرقهٔ نصیریه از او یاد کرده است، نیز دیده می‌شود. کارل فولّرس این واژه را با کلمات یونانی کرامتا خویشاوندی داده است. او می‌گوید قرمط به ریشهٔ کرامتا به معنی حرف مربوط است. گمان فولرس را قصیدهٔ ساسانیهٔ ابودلف خزرجی[۴۱] تأیید می‌کند. در آن قصیده، قرمط به معنی دعانویسی به خط درشت یا ریز به کار رفته است.[۴۲] این خط مُقرمط در سیاستنامه[۴۳] نیز تأیید شده است. اناستازیوس کرملی[۴۴] می‌گوید واژهٔ قرمطی، لغتی آرامی است و از قرمطونا مشتق شده و به معنی حیله‌گر و مکّار و خبیث و حقه‌باز[۴۵] است. ایوانف می‌نویسد: کرمیته واژهٔ معروفی است نزد نبطی‌های عراق که در

---

۴۰. علیّ بن حسین مسعودی، التنبیه و الاشراف، به کوشش میخائیل یان دخویه (لایدن، ۱۸۹۳م)، صص ۳۹، ۴۱؛ محیی الدّین اللاذقانی، ثلاثیة الحلم القرمطی (لاذقیه، ۱۹۸۷م)، ص ۲۶.

۴۱. ابومنصور ثعالبی، یتیمة الدهر فی محاسن اهل العصر، شرح و تحقیق دکتر مفید محمّد قمیحه (بیروت، ۱۹۸۳ م)، ج ۳، صص ۴۱۶ ـ ۴۱۷.

42. Adam Mez, *The Renaissance of Islam,* translation by Khuda Bakhsh (Patna, 1937), p.340.

۴۳. خواجه نظام‌الملک، سیاستنامه، به کوشش هیوبرت دارک (تهران، ۱۳۵۵ش)، ص ۲۸۲.

۴۴. اناستازیوس کرملی، مجلهٔ المشرق، (سال ۱۰، ۱۹۷۰م)، ص ۸۵۷.

۴۵. این نکته را نباید نادیده گرفت که یاران قرمط از دیرباز به مردم‌فریبی و نیرنگ‌بازی متّهم شده‌اند. تاریخنگاران بسیاری قرمطیان را به ریاکاری در عقیده و حقه‌بازی متّهم کرده‌اند و در این باره به این نکته استناد کرده‌اند که ابوطاهر قرمطی به رغم ادّعای تشیّع به زیارت قبور امامان شیعه نرفت، هر چند بارها از کنار آنان گذشت. از این رو تصویری زشت و نفرت‌انگیز از قرمطیان به دست داده‌اند و این نظری است که آناستازیوس کرملی بر آن رفته است.

نک: محیی الدّین الاذقانی، ثلاثیة الحلم القرمطی، ص ۳۰.

زبان عربی استعمال نشده است و به معنی کشاورز یا روستایی که معرّب آن به صورت قرمط درآمده است.[۴۶] برای تأیید فرضیهٔ ایوانف می‌توان در زبان مکدین عراق در سدهٔ چهارم قمری نکات تأیید کننده یافت.

پیشینهٔ تاریخی

دشمنان قرامطه پیدایش این جنبش را به میمون قداح و پسرش عبداللّه که در عراق می‌زیست منسوب کرده‌اند.وی از غالیان شیعه بود.[۴۷] نویسندهٔ دستور المنجمین[۴۸] میمون را از شاگردان امام محمّدباقر و امام جعفرصادق علیهم‌السّلام دانسته است: اگر این گمان درست باشد انتساب این قضیه به او به کلّی بی‌پایه خواهدبود. مقریزی، عبداللّه بن میمون را به گستردگی دانش و معارف ستوده است. بنا به روایت او، عبداللّه، مذهبی پدید آورد و آن را در نُه[۴۹] دعوت مرتّب ساخت و مردمان را به مذهب خویش خواند و گروهی به وی گرویدند. وی که مردمان را به امام محمّد بن اسماعیل می‌خواند در اهواز ظهور کرد و در عسکر مکرم اقامت گزید و توانگر شد و داعیانش آوازه یافتند. این وضع مردمان را خوش نیامد و کمر به کشتن وی بستند. از این رو با یکی از یارانش به نام حسین اهوازی به بصره گریخت. چون نام عبداللّه در آن سامان زبانزد شد در پی وی برآمدند؛

---

46. W. Ivanow, *The Rise of the Fatimids* (London, 1940), p. 69.

۴۷. احمد بن علی مقریزی، المواعظ و الاعتبار بذکر الخطط و الآثار (بولاق، ۱۲۷۰ ق)، ص ۳۹۵.

۴۸. دستور المنجمین، نسخهٔ عکسی از کتابخانهٔ ملّی پاریس، شمارهٔ ۵۹۶۸، ص ۳۳۳ پ.

۴۹. قرمطیان برای دعوت مردم به آیین قرمطی شیوه‌ای منحصر به فرد در پیش گرفته بودند. نویری دعوت‌های نه‌گانه و تبلیغ قرمطیان را درکتاب خود به نقل از شریف اخومحسن به شرح آورده است. نک:

نویری، نهایة الارب، ج ۲۵، صص ۱۹۵ ــ ۲۱۶؛ نیز نک: عبدالرحمن بدوی، مذاهب الاسلامیین (بیروت، ۱۹۷۳م)، ج ۲، ص ۱۵۲ به بعد.

عبداللّه به شام رفت و در سلمیه اقامت گزید. پسرش احمد پس از چندی به جای پدر نشست و حسین اهوازی را به عنوان داعی خود به عراق گسیل داشت. حسین با حمدان بن‌اشعث معروف به قرمط در سواد کوفه دیدار کرد و او را به آیین خود فراخواند. قرمط پذیرفت و او را نزد خود اقامت داد.[۵۰] به جز قرمط، عبدان که شوهر خواهر حمدان اشعث بود، دعوت حسین اهوازی را پذیرفت. عبدان عدّه‌ای را مانند زکرویه بن مهرویه، که بعدها به سال ۲۹۳ هجری قیام کرد، پدرش مهرویه و دیگران را به اطراف فرستاد و دست به تبلیغات دامنه‌داری زد. بسیاری از قبایل عرب اطراف کوفه دعوت او و قرمط را پذیرفتند و این دو، پایهٔ تشکیلات مهمّی را گذاشتند که بر مبنای اشتراکی بود.[۵۱] جوینی آغاز فعالیّت قرمطیان را به روزگار مُعتضد خلیفهٔ عبّاسی به سال ۲۷۸ هجری آورده است.[۵۲] این تاریخ به وسیلهٔ طبری و ثابت بن سنان[۵۳] تأیید شده است؛ حال آنکه این سال در واقع تاریخ تبلیغ اندیشه‌های قرمطی است. مسعودی سال ۲۶۰ قمری را برای آغاز کار قرامطه قید کرده است[۵۴] که این، تاریخِ تبلیغ اندیشهٔ قرمطیان در اصفهان است. مقریزی دعوت قرامطه را به سال ۲۶۴ قمری در عراق به وسیلهٔ حسین اهوازی پیش از شروع فعالیّت‌های قرمط و عبدان می‌داند.[۵۵] در نوشته‌های محمّد بن جریر طبری زمان کهن‌تری را می‌توان یافت. وی نخستین کسی است که از

---

۵۰. احمد بن علی مقریزی، المواعظ...، صص ۳۹۵ ــ ۳۹۶.

۵۱. عطاملک جوینی، تاریخ جهانگشا، به کوشش محمّد قزوینی (لایدن، بریل، ۱۹۳۷م)، ص ۳۱۲ به بعد.

52. B. N. Zakhoder, Mukhammad Nakshabi k istorii karmatskogo dvizhenna v sredney Azii uch. zap, *MGU* ,vol. III, 1940, p.104.

۵۳. ثابت بن سنان، «تاریخ اخبار القرامطة»، الجامع فی اخبار القرامطة، ج ۱، ص ۱۹۲.

۵۴. علیّ بن‌حسین مسعودی، همان کتاب، ص ۳۹۵.

۵۵. احمد بن علی مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص ۲۰۴.

قرمطیان ذیل رویدادهای سال ۲۵۵ قمری یاد کرده است.[۵۶] بر اساس نوشتهٔ طبری می‌توان گفت که سازمان قرمطیان محتملاً پیش از جنبش زنگیان تکوین یافته بود.[۵۷] از ردّیهٔ فضل بن شاذان نیشابوری به نام الرّد علی القرامطة چنین بر می‌آید که فعالیّت تبلیغی حمدان سال‌ها پیش از ۲۶۱ یا ۲۶۴ هجری آغاز شده بوده است. به هر حال جنبشی که حَمْدَان قرمط رهبری آن را بر عهده داشت، در خط کلّی نهضت اسماعیلی عصر وی بود و حمدان خود را تابع این جنبش می‌دانست. لیکن پس از عصیان وی بر ضدّ جنبش اسماعیلی در ۲۸۶ هجری و غیبت او، عنوان قرامطه به طور کلّی بر گروه‌هایی از اسماعیلیان اطلاق شد که در این شورش شرکت جستند و از پذیرفتن دعویهای خلفای فاطمی در مورد امامت خودداری کردند.[۵۸] قرمطیان طی یک سده (از اواخر سدهٔ سوّم) برضدّ خلافت بغداد به مبارزه دست یازیدند و با سپاهیان خلیفه به پیکار پرداختند. در آغاز سدهٔ چهارم قرمطیان، شهر مستحکم هَجَر را به تصرف درآوردند و آن را به نقطهٔ اتکای خود بدل کردند. مشرق عربستان به پایگاهی جهت حملهٔ قرمطیان در اراضی کشورهای همجوار بدل گشت. آنان از این کشورها با غنایم فراوان و اسیران بسیار بازگشتند و اسیران را برده می‌کردند. مبارزات قرمطیان بر ضدّ خلافت و تسنّن از همان آغاز رنگ ضدّ مذهبی به خودگرفت.از این رو قرمطیان که مردمانی سخت متعصّب بودند، سلاح‌های خود را نه تنها بر ضدّ خلافت سنّی و حکام آن، بلکه بر ضدّ سازمان خلافت نیز به کار گرفتند.[۵۹] عراق و سوریه مورد حملات پی در پی جنگجویان قرمطی قرار گرفت، و دیوارهای بلند ومستحکم

۵۶. محمّد بن جریرطبری، همان کتاب، سری اوّل، ص ۱۷۵۷.

57. B. N. Zakhoder, *ibid*, pp.104-105.

58. Wilferd Madelung, "Ḳarmaṭi", in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, p.66.

59. E. A. Beliaev, *ibid*, p.6.

شهرهای بزرگی چون کوفه و بصره که غیرقابل نفوذ می‌نمودند در برابر شیوهٔ حملهٔ قرمطیان تاب مقاومت نداشتند. قرمطیان، بغداد را مورد تهدید قرار دادند و در نبردهایی سپاهیان خلیفه را در هم شکستند.

رهبران جنبش

بنیادگذار دولت قرمطیان بحرین حسن[۶۰] بن بهرام مشهور به ابوسعید گناوه‌ای است.به رغم آوازهٔ بلند او، دانسته‌های ما از آغاز زندگی او در خور شهرتش نیست و از نکته‌هایی از زندگی او که در گناوه گذشته است، گزارشی در دست نیست و بر پایهٔ آنچه شرح حال‌نویسان دربارهٔ او رقم زده‌اند، نمی‌توان تاریخ دقیقی از زادروز او به دست داد. در کتاب المختار فی کشف الاسرار[۶۱] از آغاز فعالیّت او در ۲۵۲ هجری یاد شده است، امّا دخویه[۶۲] این گزارش را نادرست و این سال را تاریخ تولّد او نگاشته است و این با روایت مقریزی[۶۳]که می‌گوید ابوسعید هنگامی که در ۳۰۱ یا ۳۰۲ هجری به قتل رسید شصت واند ساله بود، ناسازگار است. از این رو می‌توان احتمال داد که وی در دههٔ چهارم سدهٔ سوّم متولد شده باشد. سخن برخی از معاصران که تولّد او را ۲۵۴ یا ۲۵۵ هجری دانسته‌اند، بر مأخذی روشن استوار نیست و نمی‌توان بدان تکیه کرد. ابوسعید چنان که از نسبتش پیداست، از مردم گناوهٔ فارس بود. آرای نویسندگان دربارهٔ پیشهٔ او قبل از قیام بر ضدّ مُعتضد خلیفهٔ عبّاسی گوناگون است؛ گویا زمانی

---

۶۰. نام او را حسین نیز نوشته‌اند. در منابع ما این نکته تأیید نشده است. نک:
احمد بن مقریزی، المقفی الکبیر، به کوشش محمّد یعلاوی (بیروت، ۱۹۸۷م)، ص ۲۶۱.

۶۱. عبدالرحیم جوبری، المختار فی کشف الاسرار (دمشق، ۱۳۲۰ ق)، ص ۱۲.

62. M. J. De Goeje, *ibid*, p.36.

۶۳. احمد بن علی مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص ۲۲۱.

آردفروش[۶۴] و روزگاری پوستین‌دوز[۶۵] بوده است. ذهبی به روایت از صولی می‌گوید که ابوسعید از راه وصله کردن کیسه‌های آرد روزگار می‌گذرانید[۶۶] و می‌افزاید که وی در بصره شغل توزین غلات داشت.[۶۷] این گزارش‌ها ممکن است مربوط به زمان فرار ابوسعید از گناوه و ورودش به بحرین باشد.[۶۸] از جزئیات زندگی و دانش‌اندوزی او اطلاعی نداریم، هر چند ابن‌مالک[۶۹] از او با عنوان فیلسوف یاد کرده وجوبری بر آن است که ابوسعید آشناترین مردم به کتاب نوامیس افلاطون بوده است.[۷۰] ابن‌خلّکان از کوتاهی قد و زشت‌رویی او سخن می‌گوید.[۷۱] جوبری می‌افزاید که سمت راست[۷۲] بدنش از کار افتاده بود و نمی‌توانست راه برود و یا بدون یاری دیگری سوار بر اسب شود. این نکته‌ها در منابع دیگری نیامده است واز این رو جای تأمّل دارد. به گفتهٔ مسعودی مورّخ

---

۶۴. حدود العالم، به کوشش دکتر منوچهر ستوده (تهران، ۱۳۴۰ش)، ص ۱۳۲؛ ابن‌حوقل، صورة الارض، به کوشش یوهانس کرامرس (لایدن، ۱۹۳۹م)، ص ۱۴۹؛ قاضی عبدالجبار معتزلی، تثبیت دلائل النبوة، به کوشش عبدالکریم عثمان (بیروت، ۱۹۶۶م)، ج ۲، ص ۳۷۸.

۶۵. بحر الفوائد، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه (تهران، ۱۳۴۵ش)، ص ۳۴۷؛ ابوبکر بن دواداری، کنز الدرر و جامع الغرر، به کوشش صلاح الدّین منجد (قاهره، ۱۹۶۱م)، ج ۶، ص ۵۵.

۶۶. شمس الدّین محمّد ذهبی، العبر، به کوشش محمّد سعید بن بسیونی (بیروت، ۱۹۸۵م)، ج ۱، ص ۴۱۱.

۶۷. حسین بن محمّد دیاربکری، تاریخ الخمیس (قاهره، ۱۳۰۲ ق)، ج ۲، ص ۳۴۴.

68. M. J. De Goeje, *ibid*, p.36

۶۹. ابن‌مالک حمادی، کشف الاسرارالباطنیة و اخبار القرامطة، ص ۲۰۰.

۷۰. عبدالرحیم جوبری، همان کتاب، ص ۱۲.

۷۱. ابن‌خلّکان، وفیات الاعیان، به کوشش احسان عبّاس (بیروت، ۱۹۶۸م) ج ۲، ص ۱۵۰.

۷۲. دخویه که از دست‌نویس کتاب جوبری استفاده کرده بود، در آن نسخه به عکس کتاب چاپی جوبری آمده است که سمت چپ بدنش فلج بوده است. نک:

M. J. De Goeje, *ibid*, p.208.

عبدالرحیم جوبری، المختار،...، ص ۱۲.

همروزگار ابوسعید، او در ۲۷۳ هجری به شهر قطیف وارد می‌شود.[۷۳] در ۲۸۱ مردی به نام یحیی بن مهدی که خود را داعی و فرستادهٔ محمّد بن عبداللّه بن محمّد بن حنفیه می‌خواند به قطیف آمد و بر علیّ بن معلّی بن حمدان شیعی از موالی بنی‌زیاد وارد شد و او را با خود همداستان کرد. علی نیز شیعیان قطیف را پیام داد و نوشته‌ای را که از طرف مهدی نزد یحیی بود، بر آنان خواند و همه را به خروج برانگیخت. علیّ بن معلی همین پیام را به اطراف بحرین رسانید و ابوسعید که در آنجا اقامت داشت، به او پیوست. یحیی بن مهدی پس از آن دوباره نامه‌ای از مهدی نشان داد، حاکی از آنکه زکات و وجوهات دیگر را به یحیی دهند. در این میان ابراهیم صائغ که نخست از گروندگان به یحیی بود، نزد علیّ بن مسمار امیر بحرین، ابوسعید و یحیی را به اباحیگری متّهم کرد. یحیی مجازات شد، ولی ابوسعید به گناوه گریخت و از آنجا به کوفه رفت.[۷۴] او در اطراف کوفه از بنی‌قصار که از پایه‌گذاران قرمطیان در آن دیار بودند، دختری گرفت و به آنان پیوست.[۷۵] اطلاعات ما دربارهٔ ابوسعید از سال‌های ۲۸۱ تا ۲۸۶ هجری بسیار اندک است، امّا گزارش ابن‌حوقل دربارهٔ فعالیّت او حاوی نکته‌های منحصر به فردی است. چنان که به گفته او، ابوسعید به عبدان کاتب، داماد حمدان بن اشعث، گروید و در ناحیهٔ گناوه، سینیز، توّج، مهروبان و گرمسیرات فارس از سوی قرمط به دعوت پرداخت و اموال بسیاری از مردم را گرفت، امّا دشمنان او بعدها ساز و برگ و گنجینه‌هایی را که او از اموال مردم اندوخته بود، از وی بازستاندند. امّا او خود جان به در برد و در نهان می‌زیست، تا آنگاه که حمدان او را نزد خود

---

۷۳. مسعودی، همان کتاب، ص ۳۹۵.

۷۴. ثابت بن سنان، «تاریخ اخبار القرامطة»، الجامع فی اخبار القرامطة، ج ۱، ص ۱۹۳؛ قاضی عبدالجبار معتزلی، همان کتاب، ج ۲، صص ۳۷۸ ـ ۳۸۰.

۷۵. نویری، نهایة الارب، ج ۲۵، ص ۲۳۳.

فراخواند و به همراه عبدان به قطیف که شهری بزرگ بود، فرستاد و به دعوت مردم آنجا برگماشت.[۷۶] ابوسعید در آنجا نام نیک یافت، پس از آن به دعوت پرداخت و نخستین کسانی که به او پیوستند، حسین، علی و حمدان فرزندان بنوسنبر بودند.[۷۷] پیش از این، زمینهٔ این دعوت در بحرین از سوی فرستادهٔ عبدان به آنجا که در منابع نام وی ابوزکریا طمامی[۷۸] آمده است، مهیّا شد.[۷۹] هنگامی که ابوسعید، ابوزکریا را شناخت، وجود داعی دیگری را برنتافت و او را بگرفت و به زندان افکند تا از بیچارگی درگذشت.[۸۰] قتل ابوزکریا به گزارش تمام منابع می‌بایست در آغاز حکومت ابوسعید در بحرین رخ داده باشد.[۸۱] به هر حال ابوسعید در آغاز ۲۸۶ هجری در بحرین با عنوان قرمطی ظهور کرد و عده‌ای از بدویان و قرمطیان به او پیوستند. در جمادی‌الآخر همان سال، سپاه عظیمی گرد آورد و کارش در دعوت بالاگرفت[۸۲] و به سرکوب مخالفان پرداخت. او به روستاها یورش می‌برد و ساکنانش را به قتل می‌رساند و اموالشان را غارت می‌کرد. مردم از او در هراس افتادند، چندان که عدّه‌ای از بیم جان تسلیم شدند و گروهی به شهرهای دیگر گریختند و ابوسعید بر همهٔ آن

---

۷۶. ابن‌حوقل، صورة الارض، ص ۲۹۵.

۷۷. نویری، همان کتاب، ج ۲۵، ص ۲۳۳.

۷۸. به پیشنهاد ویلْفِردْ مادلونگ این نام را باید ظمامی خواند که منسوب است به ظمام شهری بازرگانی در لاعهٔ یمن. نک:

W. Madelung, "Karmaṭi", *ibid*, vol IV, p.661.

79. François De Blois, "The Abu Sa'idis or So - Called Qarmatians of Bahrayn", in *Proceedings of the Nineteenth Seminar for Arabian Studies,* (London, 1986) p.14.

۸۰. قاضی عبدالجبار معتزلی، تثبیت دلائل النبوة، ج ۲، ص ۳۹۷؛ نویری، نهایة الارب، ج ۲۵۷، ص ۲۳۳.

81. W. Madelung, "Fatimiden und Bahrainqarmaten", *Der Islam*, p.39.

۸۲. محمّد بن جریرطبری، همان کتاب؛ العیون و الحدائق، ج ۴، بخش ۱، ص ۱۵۸.

نواحی، بجز هَجَر مسلّط شد. وی مدّت‌ها با مردم هَجَر در جنگ بود و آنان را می‌کشت و چون کار به درازا کشید، مردی از یارانش را بر آنجا گماشت و خود به احساء رفت، امّا به محاصرهٔ هَجَر نظارت می‌کرد و می‌کوشید تا نیروی بیشتری برای تصرّف این منطقه گردآورد. محاصرهٔ هَجَر بیش از بیست ماه طول کشید و ابوسعید سرانجام با بستن آب، شهر را تصرّف کرد[۸۳] و یگانه فرمانروای بحرین شد. چنین می‌نماید که او پس از این پیروزی‌ها مقام و عنوانی برتر و شایسته‌تر از مقام داعی ساده در سلسله مراتب قرمطیان برخود نهاد، این عنوان بر ما روشن نیست؛ اگر چه ممکن است خود را منصور بحرین نامیده باشد. چنان که داعی یمن خود را به نام منصور یمن می‌نامید. منصور بزرگ‌ترین عناوین قرمطیان و بیشتر همانند مهدی به شمار می‌رفت.[۸۴] چنان که تنها به روایت قاضی عبدالجبار معتزلی، او خود را نمایندهٔ مهدی یعنی محمّد بن عبداللّه بن محمّد بن حنفیه که در کوه‌ها پنهان است، می‌خواند و وعده می‌داد که امام در سال ۳۰۰ هجری ظهور خواهد کرد.[۸۵] تصرّف هَجَر، قدرت ابوسعید را تثبیت کرد و او را بر آن داشت تا به تصرّف عمان نیز اقدام کند. پس ششصد سوار جنگجو را به آنجا فرستاد، جنگ سختی درگرفت چندان که از طرفین جز عدّه‌ای مجروح کسی باقی نماند. بازماندهٔ سپاه ابوسعید وقتی نزد وی رفتند، پوزش خواستند، ولی او پوزش آنان را نپذیرفت و همه را کشت و از مردم عمان دست کشید.[۸۶] ابوسعید پس از ناامید شدن از عمان به بصره طمع بست. احمد بن محمّد واثقی که در آن زمان والی

---

۸۳. قاضی عبدالجبار معتزلی، تثبیت دلائل النبوة، ج ۲، ص ۳۸۰؛ نویری، نهایة الارب، ج ۲۵، صص ۲۳۵ ـ ۲۳۸.

84. M. J. De Goeje, *ibid*, p.73.

۸۵. قاضی عبدالجبار معتزلی، همان کتاب، ج ۲، ص ۳۷۹.

۸۶. نویری، نهایة الارب، ج ۲۵، ص ۲۳۸.

بصره بود، در ۲۸۶ هجری نامه‌ای به خلیفه المعتضدبالله نوشت و او را از حملهٔ قرمطیان آگاه کرد. خلیفه نیز وی و محمّد بن هشام را مأمور کرد که برای استحکامات بصره چهارده هزار دینار هزینه کنند.[۸۷] در ربیع‌الاوّل ۲۸۷ که سپاه ابوسعید به بصره نزدیک شده بود، واثقی نامهٔ دیگری برای خلیفه نوشت و از او درخواست کمک کرد. خلیفه هشت کشتی که سیصد نفر در آن بود، برای حفظ بصره فرستاد[۸۸] و ماه بعد عباس‌بن عمرو غَنَوی را به حکومت یمامه و بحرین منصوب کرد و به او فرمان داد که به نبرد با ابوسعید و دیگر قرمطیان بپردازد.[۸۹] ابوسعید در نواحی هَجَر سپاهیان عباس‌بن عمرو را شکست داد[۹۰] و هر چه در اردوی او بود، به تصرّف درآورد. روز بعد نیز فرمان داد تا به استثنای عبّاس بن عمرو تمام اسیران را بسوزانند. این نبرد در آخر ماه رجب (ماه شعبان)[۹۱] همان سال رخ داد و خبر آن در چهار شعبان به بغداد رسید. اندک کسانی که از این نبرد جان به در برده بودند، بی‌توشه در صحرا ماندند و برای اینکه تلف نشوند، از بصره چهارصد شتر حامل پوشاک و آذوقه و آب به کمک آنان فرستاده شد، امّا هنگام بازگشت به بصره بدویان قبیلهٔ بنی اسد به کاروان حمله بردند و همه را قتل عام کردند. این رویداد چنان بیمی در بصره پدید آورد که بصریان آمادهٔ کوچ شدند، ولی احمد بن محمّد واثقی آنان را از این کار باز داشت. عباس‌بن عمرو سالم به بغداد رسید و این امر یکی از شگفتی‌های روزگار شمرده شد.[۹۲] ابوسعید با شکست عباس‌بن عمرو به

---

۸۷. نویری، همان کتاب، ج ۲۵، ص ۲۳۹.

۸۸. محمّد بن جریرطبری، همان کتاب، ج ۱۰، ص ۷۵.

۸۹. مسعودی، مروج الذهب، به کوشش باربیه دومینار (پاریس، ۱۸۷۴م)، ج ۸، ص ۱۹۳.

۹۰. ابن خلکان، وفیات‌الاعیان، ج ۲، ص ۱۵۰.

۹۱. ثابت بن سنان، «تاریخ اخبار القرامطة»، الجامع فی اخبار القرامطة، ج ۱، ص ۱۹۴.

۹۲. محمّد بن جریر طبری، همان کتاب، ج ۱۰، ص ۷۸؛ ثابت بن سنان، «تاریخ اخبار القرامطة»، الجامع فی اخبار القرامطة، ج ۱، صص ۱۹۴، ۱۹۵.

هدف خود رسید. خلیفه هر چند بسیار خشمگین بود، ولی از فرستادن سپاهی مجدّد برای در هم شکستن ابوسعید خودداری کرد.[۹۳] سرانجام ابوسعید پس از سال‌ها چیرگی بر بحرین به دست دو غلام صقلبی کشته شد. مسعودی تاریخ مرگ او را در ذیقعدهٔ ۳۰۰ به همراه تنی چند از یاران قطیفی خود به نام‌های حمدان بن سنبر، علیّ بن سنبر، بشر و ابوجعفر پسران نصیر در حمام ذکر کرده است.[۹۴] قاضی عبدالجبار معتزلی[۹۵] و جوبری[۹۶] نیز سال ۳۰۰ هجری را تأیید کرده‌اند. امّا بیشتر نویسندگان از جمله طبری،[۹۷] ابن‌دواداری،[۹۸] نویری[۹۹] و صفدی[۱۰۰] سال ۳۰۱ هجری را به عنوان سال به قتل رسیدن ابوسعید پذیرفته‌اند. اگر گزارش مسعودی را بپذیریم، احتمالاً مرگ ابوسعید را برای مدّتی پنهان نگه داشته‌اند، زیرا این خبر در ۳۰۱ به بغداد رسیده است. انگیزهٔ کشته شدن ابوسعید به درستی روشن نیست، امّا احتمال می‌رود که وی به اشارت عُمّال خلیفه که غلامان او را به زر خریده بودند به قتل رسیده باشد. مسعودی[۱۰۱] دوران فرمانروایی ابوسعید را از آغاز دعوتش در قطیف ۲۷ سال دانسته است، امّا مقریزی[۱۰۲] و نویری[۱۰۳] سال‌های دیگری را ذکر کرده‌اند. پس از کشته شدن ابوسعید، در کنار گور او اسبی زین کرده با جامه و سلاح نگه

---

93. M. J. De Goeje, *ibid*, p.43-44.

۹۴. مسعودی، التنبیه و الاشراف، صص ۳۹۱، ۳۹۴، ۳۹۵.

۹۵. قاضی عبدالجبار معتزلی، تثبیت دلائل النبوة، ج ۲، ص ۳۸۱.

۹۶. عبدالرحیم جوبری، المختار فی کشف الاسرار، ص ۱۲.

۹۷. محمّد بن جریر طبری، همان کتاب، ج ۱۰، ص ۱۴۸.

۹۸. ابن دواداری، کنز الدر و جامع الغرر، ج ۶، ص ۶۱.

۹۹. نویری، نهایة الارب، ج ۲۵، ص ۲۴۴.

۱۰۰. خلیل بن ایبک صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۱۱، ص ۴۱.

۱۰۱. مسعودی، همان کتاب، ص ۳۹۵.

۱۰۲. احمد بن علی مقریزی، اتعاظ الحنفا، ج ۱ ص ۱۶۵؛ همو، المقفی الکبیر، ص ۲۶۲.

۱۰۳. نویری، نهایة الارب، ج ۲۵، ص ۲۴۴.

می‌داشتند تا چون از گور بیرون آید، بر آن نشیند.[۱۰۴] ابوسعید به فرزندان خود گفته بود: «چون من بیایم و شما مرا نشناسید، نشان آن باشد که مرا با شمشیرِ من گردن بزنید، اگر من باشم، در حال زنده شوم و آن قاعده بدان سبب نهاده است تا کسی دعوی بوسعیدی نکند».[۱۰۵] ابوسعید مدّعی نبوّت بود،[۱۰۶] او برای اثبات گفتار خود ابیاتی از قبطی شیبانی، شاعر دربار ابوسعید را نقل کرد.[۱۰۷] سلیل بن رزیق می‌گوید: «حسن چنان صفاتی را به خود نسبت می‌داد که اشخاص ضعیف‌العقل او را تا مرتبهٔ خدایی بالا می‌بردند و می‌پنداشتند که خداوند بالاترین افتخار را به وی عطا کرده است».[۱۰۸] ابوسعید شش پسر داشت،[۱۰۹] او سرانِ دولت خود و بنی‌زرقان را گرد آورد و به آنان سفارش کرد که پس از وی فرزند بزرگ او ابوالقاسم سعید را به جای او بگمارند تا طاهر بزرگ شود و او را جانشین کنند.[۱۱۰]

ابوطاهر گناوه‌ای

سلیمان‌بن ابی سعید مشهور به ابوطاهر یکی از برجسته‌ترین رهبران

---

۱۰۴. عبدالرّحمن بن جوزی، تلبیس ابلیس، ص ۱۰۵.

۱۰۵. ناصرخسرو قبادیانی، سفرنامه، به کوشش دکتر محمّد دبیرسیاقی (تهران، انتشارات زوار، ۱۳۶۵ش) ص ۱۵۰.

۱۰۶. عبدالرحیم جوبری، المختار فی کشف الاسرار، ص ۱۲.

107. M. J. De Goeje, *ibid*, pp.72, 208.

108. Salîl - ibn Razîk, *History of the Imâms and seyyids of Omân*, translation by G. P. Badger (London, 1886), p.28.

۱۰۹. برای روایت‌های دیگر نک:
عبدالرحیم جوبری، همان کتاب، ص ۱۲؛ ابن دواداری، کنزالدرر...، ج ۶، ص ۶۲.

۱۱۰. ثابت بن سنان، «تاریخ اخبار القرامطة»، الجامع فی اخبار القرامطة، ج ۱، ص ۲۱۱؛ ابن‌اثیر، الکامل فی تاریخ، ج ۸، ص ۸۲.

جنبش قرمطیان بحرین که چند سالی مایهٔ وحشت زائران مکه و اهالی جنوب عراق در دورهٔ چند خلیفهٔ عبّاسی بود. به گفتهٔ مسعودی او در رمضان ۲۹۴ متولد شده است.[۱۱۱] این نکته را نویسندهٔ گمنام کتاب العیون و الحدائق بدون ذکر ماه تأیید کرده است.[۱۱۲] امّا بیشتر تاریخنگاران برآنند که ابوطاهر در سال ۳۱۲ هجری، هفده سال داشته است.[۱۱۳] از این‌رو او می‌بایست سال ۲۹۵ هجری به دنیا آمده باشد. گفتهٔ گوستاو وایل مبنی بر اینکه ابوطاهر در سال ۳۱۲ هجری، بیست و هفت ساله بوده بر هیچ پایه‌ای استوار نیست.[۱۱۴] گفته می‌شود که ابوطاهر پس از پدر به فرمانروایی رسید، امّا دربارهٔ او همین اندازه می‌دانیم که پس از کشته شدن ابوسعید فرزند ارشد او به فرمانروایی رسید[۱۱۵] و با شورایی از عقدانیه حکومت کرد. نویری می‌نویسد که سعید فرمانروایی را به برادرش واگذار کرد و می‌افزاید که گزارشی در این زمینه در دست است که سعید از ادارهٔ حکومت ناتوان گردید و برادرش ابوطاهر بر او چیره شد.[۱۱۶] از آغاز زندگی او تا رمضان ۳۱۰ که به گفتهٔ مسعودی[۱۱۷] رهبری قرمطیان را به دست گرفت، دانسته‌های روشنی در دست نیست. در دههٔ نخستین سدهٔ چهارم مدّتی قرمطیان از ایجاد مزاحمت برای دستگاه خلافت عبّاسی خودداری کردند و حتّی با دولت علیّ بن عیسی‌بن جراح[۱۱۸] که امتیازاتی

---

۱۱۱. مسعودی، التنبیه والاشراف، ص ۳۹۱.

۱۱۲. العیون و الحدائق، ج ۴، بخش ۱، ص ۲۲۳.

۱۱۳. ثابت بن سنان، «تاریخ اخبار القرامطة»، ص ۳۷؛ ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، ج ۱، ص ۱۲۱؛ عبدالرّحمن بن جوزی، المنتظم، ج ۶، ص ۱۸۸؛ ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۸، ص ۱۴۷.

114. M. J. De Goeje, *ibid*, p.75.

115. Françios De Blois, *ibid*, p.14.

۱۱۶. نویری، نهایة الارب، ج ۲۵، ص ۲۷۶.

۱۱۷. مسعودی، همان کتاب، ص ۳۹۱.

118. H. Bowen, *The Life and times of Ali ibn 'Isa the Good vizier* (London 1928),

از قبیل استفاده از بندر سیراف در سال ۳۰۴ هجری را به ایشان داد، مناسبات دوستانه برقرار کردند. در ۳۱۱ هجری شورای عقدانیه بر آن شد که فرماندهی کلّ قرمطیان را به جای سعید به ابوطاهر واگذار کند. در ۳۱۲ هجری ابوطاهر به کاروان حاجیان که از مکه به هَبیر باز می‌گشتند با پانصد سوار و ششصد[۱۱۹] پیاده راه آنان را بست.[۱۲۰] در این نبرد ابوالهیجا عبداللّه بن حمدان امیر قافله را با احمد بن بدر، عموی بانو مادر خلیفه، احمد بن محمّد بن کشمَرْد، نحریر عمری و بسیاری دیگر را به اسیری گرفت.[۱۲۱] ابوعلی مسکویه تعداد اسیران این نبرد را ۲۲۲۰ مرد و حدود پانصد زن آورده است.[۱۲۲]

ابن‌حمدان می‌گوید که در این جنگ ۳۲۰۰ مرد و سیصد زن کشته و ۲۲۰۰ مرد و پانصد زن به اسیری به هَجَر برده شدند.[۱۲۳] در این نبرد اموالی که ابوطاهر و یاران او به دست آورده بودند بیرون از شمار بود.[۱۲۴] ابوطاهر با گرفتن مبلغ بیست هزار دینار ابوالهیجا و دیگران را آزاد ساخت. ابوطاهر پس از آزادسازی اسیران نامه‌ای به مقتدر، خلیفهٔ عبّاسی، نوشت و از او خواست که شهر اهواز را به او واگذارد، امّا خلیفه پاسخی نداد.[۱۲۵] سال بعد در ۳۱۲ هجری ابوطاهر دوباره به زائران حمله

---

pp.205, 276-280.

۱۱۹. مسعودی، همان کتاب، ص ۳۸۰.

۱۲۰. عریب بن سعد، صلة تاریخ الطبری، ص ۱۱۸؛ ابن‌تغری بردی این تعداد را ۲۰۰۰ سوار و پیاده ذکر کرده است. نک:

ابن‌تغری بردی، النجوم‌الزاهرة، ج ۳، ص ۲۱۱.

۱۲۱. هلال بن محسن صابی، الوزراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج (قاهره، ۱۹۸۵م)، ص ۵۷؛ ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، ج ۱، ص ۱۲۱.

۱۲۲. ابوعلی مسکویه، همان کتاب، ج ۱، ص ۱۳۹.

۱۲۳. ابن‌تغری بردی، النجوم الزاهرة، ج ۳، ص ۲۱۲.

۱۲۴. عریب‌بن سعد، صله...، ص ۱۱۹.

۱۲۵. ثابت بن سنان، «تاریخ اخبار القرامطة»، الجامع فی اخبار القرامطة، ج ۱، ص ۲۱۲؛ ابوعلی

و کوفه را غارت کرد. در ۳۱۵ هجری پس از چپاول دوبارهٔ کوفه، به پیروزی بزرگی بر سپاهی که خلیفه به جنگ او فرستاده، دست یافت و فرماندهٔ آن سپاه یعنی یوسف بن ابی‌الساج را به قتل رسانید.[۱۲۶] ابوطاهر در ۳۱۶ هجری به رَقّه در سی فرسنگی رَحْبَه لشکر کشید و سی تن از اهالی آنجا را کشت.[۱۲۷] ابوطاهر در رَحبه در اندیشه بود که به رَملهٔ فلسطین یا دمشق یورش بَرَد، امّا به دلایلی بازگشت. اقامت وی در رَحبه تا وقتی که از آنجا بیرون شد در حدود هفت ماه بود.[۱۲۸] نویری می‌نویسد که ابوطاهر در سوّم رمضان ۳۱۶ وارد کوفه شده و تا اوّل ذیحجه در آن دیار مقیم بود. در این شهر او به قتل و غارت نپرداخت و کوفیان با مهربانی با آنان برخورد کردند.[۱۲۹] ابوطاهر تا اوایل سال ۳۱۷ هجری به بحرین بازنگشت.

چشمگیرترین یورش ابوطاهر لشکرکشی او در همان سال به مکه بود که زائران در آنجا گرد آمده بودند. کاروان زائران مکه در این سال به سرداری منصور دیلمی[۱۳۰] از عراق راه مکه را طی کرده بود، درحالی که در سال‌های قبل از آن تاریخ، وحشت از قرمطیان مانع از عبور کاروان بود.[۱۳۱] ابوطاهر در هشتم ذیحجه (روز تَرویه) ۳۱۷[۱۳۲] هجری با ششصد

مسکویه، تجارب الامم، ج ۱، ص ۱۳۹؛ ابن‌اثیر، همان کتاب، ج ۸، ص ۱۵۵.

۱۲۶. ثابت بن سنان، «تاریخ اخبار القرامطة»، الجامع فی اخبار القرامطة، ج ۱، ص ۲۱۸ به بعد.

۱۲۷. ابوعلی مسکویه، همان کتاب، ج ۱، ص ۱۸۲؛ ابن‌اثیر، همان کتاب، ج ۸، ص ۱۸۱.

۱۲۸. مسعودی، التنبیه و الاشراف، ص ۳۸۵.

۱۲۹. نویری، نهایة الارب، ج ۲۵، ص ۲۹۳.

۱۳۰. ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، ج ۱، ص ۲۰۱.

131. C. E. Bosworth, "Sanawbarī's Elegy on the pilgrims slain in the Carmathian Attack on Mecca(317 / 930)", *Arabica* (Leiden, 1972) vol XIX, p.225.

۱۳۲. مسعودی، همان کتاب، ص ۳۸۵؛ حمزهٔ اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض، (برلین، ۱۹۲۲م)، ص ۱۳۴؛ عریب بن سعد و بیرونی این رویداد را به ترتیب در سال‌های ۳۱۶ و ۳۱۸ ق ذکر کرده‌اند .نک: عریب بن سعد، صله، ص ۱۳۶؛ ابوریحان بیرونی، الآثار الباقیة، به

سوار و هفتصد پیاده[۱۳۳] بر مکه یورش برد و حاجیان را در کوچه‌های مکه و مسجدالحرام و درون کعبه بی‌رحمانه کشت.[۱۳۴] او در سیزدهم[۱۳۵] ذیحجه، حجرالاسود را برکند، محمّد بن اسماعیل معروف به ابن‌محارب[۱۳۶] امیر مکه را کشت و پرده‌ها و درِ کعبه را برآورد. او دارایی مردم را گرفت و کشتگان را در چاه زمزم انداخت.[۱۳۷] قرمطیان مدّت هشت[۱۳۸] یا یازده روز[۱۳۹] در مکه ماندند. روایت نویسندهٔ کتاب العیون و الحدائق[۱۴۰] درست به نظر می‌رسد، زیرا او می‌گوید ابوطاهر در تاریخ پانزده (یوم‌النّصف) حرکت کرد و قطعاً در روز چهارده هنوز در مکه بوده است. نَهروالی بنا به شهادت کسی که خود ناظر بر این رویداد بود گزارشی می‌دهد که حجرالاسود در چهاردهم ذیحجه به دستور ابوطاهر و به دست جعفربن ابی‌علاج معمار از جای برکنده شد.[۱۴۱] یاران ابوطاهر هر روز صبح برای یورش تازه وارد مکه می‌شدند و شب هنگام به اردوی

کوشش ادوارد زاخائو (لایپزیگ، ۱۹۲۳م)، ص ۲۱۲.

۱۳۳. برای روایت دیگر نک: العیون و الحدائق، ج ۴، بخش ۱، ص ۲۹۴.

۱۳۴. مسعودی همان کتاب، ص ۳۸۵؛ ابوعلی مسکویه، همان کتاب، ج ۱، ص ۲۰۱.

۱۳۵. مسعودی، همان کتاب، ص ۳۸۶.

۱۳۶. در منابع این نام به صورت‌های مختلف آمده است. نک: مسعودی، همان کتاب، ص ۳۸۵؛ العیون و الحدائق، ج ۴، بخش ۱، ص ۲۴۹؛ ابن‌اثیر، الکامل، ج ۸، ص ۲۰۷؛ نویری، نهایة الارب، ج ۲۵، ص ۲۹۷؛ شمس الدّین محمّد ذهبی، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب الأرنؤوط و ابراهیم الزیبق (بیروت، ۱۹۸۴م)، ج ۱۵، ص ۳۲۱؛ ابن‌تغری بردی، همان کتاب، ج ۳، ص ۲۲۴؛ اسماعیل ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر (بیروت، ۱۹۵۹م)، ج ۱، ص ۹۴.

۱۳۷. ابوعلی مسکویه، همان کتاب، ج ۱، ص ۲۰۱.

۱۳۸. العیون و الحدائق، ج ۴، بخش ۱، ص ۲۵۰.

۱۳۹. حمزهٔ اصفهانی، همان کتاب، ص ۱۳۴.

۱۴۰. العیون و الحدائق، ج ۴، بخش ۱، ص ۲۵۰.

۱۴۱. قطب الدّین نهروالی، الاعلام باعلام بیت‌الحرام، به کوشش فردیناند ووستنفلد (بیروت، ۱۹۶۴م)، ج ۳، ص ۱۶۴.

خارج شهر می‌رفتند. قداست مسجدالحرام به هیچ روی مانع کار آنان نشد، درِ کعبه را کندند و پوشش طلای آن را به غارت بردند، در این غارت تنها مقام ابراهیم مصون مانده بود، زیرا نگهبان کعبه درِ آن را در یکی از دره‌های اطراف مکه پنهان کرده بود.[۱۴۲] از نوشتهٔ محمّد بن عبدالملک همدانی چنین برمی‌آید که اهالی نیز از این آشوب بهره برده و به قتل و غارت حاجیان پرداختند.[۱۴۳] برخی از نویسندگان از جمله نهروالی،[۱۴۴] برآنند که قرمطیان می‌خواستند لَحْسا را جایگزین مکه سازند تا مناسک حج در آن صورت گیرد،[۱۴۵] گرچه دخویه نادرست بودن این نکته را به خوبی روشن کرده است.[۱۴۶] دربارهٔ کشته شدگان در کعبه، گزارش‌های گوناگونی در دست است، به قولی در اطراف خود خانهٔ کعبه روی هم رفته سی هزار نفر کشته شدند. حمزهٔ اصفهانی[۱۴۷] کشته شدگان پیرامون خانهٔ کعبه را سه هزار و عبدالملک همدانی[۱۴۸] مجموع کشتگان را ده هزار نفر می‌داند. حتّی به گزارش ابن‌عمرانی[۱۴۹] در بغداد شایع شده بود که هفتاد هزار مسلمان در حرم به هلاکت رسیده‌اند، بدیهی است این تعداد را بی‌محک انتقاد نباید پذیرفت. از این‌رو نویسندهٔ العیون و الحدائق معتقد است که تعداد آنان از بس زیاد بود به شمارش در نمی‌آمد.[۱۵۰] در مقابل، شمارهٔ سپاهیان ابوطاهر در گزارش‌ها کاهش یافته و تا هفتصد تن تقلیل

۱۴۲. قطب الدّین نهروالی، همان کتاب، ج ۳، ص ۱۶۴.
۱۴۳. محمّد بن عبدالملک همدانی، تکملة تاریخ الطبری، ص ۶۲.
۱۴۴. قطب الدّین نهروالی، همان کتاب، ج ۳، صص ۱۶۲ ـ ۱۶۳ و ۱۶۵.
۱۴۵. ناصرخسرو، سفرنامه، به کوشش دکتر محمّد دبیرسیاقی، صص ۱۵۰ ـ ۱۵۱.
146. M. J. De Goeje, *ibid*, p.103.
۱۴۷. حمزهٔ اصفهانی، همان کتاب، ۱۳۴.
۱۴۸. محمّد بن عبدالملک همدانی، تکملة تاریخ الطبری، ص ۶۲.
۱۴۹. محمّد بن علیّ بن‌عمرانی، الانباء فی تاریخ الخلفا، به کوشش قاسم سامرائی، (لایدن، ۱۹۷۳م)، ص ۱۶۱.
۱۵۰. العیون و الحدائق، ج ۴، بخش ۱، ص ۲۴۹.

داده شده است.[۱۵۱] ابوطاهر در این نبرد غنایمی هنگفت فراچنگ آورد. به گفتهٔ العیون و الحدائق[۱۵۲] که اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد، برای حمل اموالی که تنها از غارت کعبه به دست آمده بود به پنجاه شتر نیاز افتاد.[۱۵۳] محاصرهٔ بنی هذَیل بازگشت ابوطاهر را به هنگام خروج از مکه با اشکال مواجه نمود،[۱۵۴] آنان موفق شدند که بسیاری از اسیران را نجات دهند و بیشتر شتران حامل بار را به سوی مکه برگردانند.[۱۵۵] مدّتی ابوطاهر به مکه به سر می‌برد آنگاه توسط راهنمایی، از این دام رهید.[۱۵۶] یورش ابوطاهر به مکه اوج قدرت او و یاران قرمطی اوست که خاطرهٔ وحشتناکی در اذهان مسلمانان بجا گذاشته است و این گونه توهین به مقدّسات را تاریخ اسلام به خود ندیده است.[۱۵۷] می‌گویند ابوطاهر هنگام ترک مکه ابیاتی سرود و در خلال آن اظهار کرد که این خانه از آنِ خدا نیست و هیچگاه خداوند برای خود خانه‌ای بر نمی‌گیرد.

ابوطاهر در خلال سال‌های ۳۱۸ تا ۳۲۷ هجری چندین بار به کاروان‌های زائران یورش برد، سرانجام در ۳۲۷ هجری در اثر پا در میانی یکی از علویان به نام ابوعلی عمر بن یحیی که شخصاً با ابوطاهر دوستی داشت، از سرگیری حج در ازای پرداخت ۲۵ هزار و یا به گزارش دیگر ۱۲۰ هزار دینار و دریافت خِفاره (حقّ نگهبانی) از زوّار ممکن شد. دقیق‌ترین رقم خِفاره در العیون و الحدائق آمده است.[۱۵۸] بر اساس نوشتهٔ او

---

151. M. J. De Goeje, *ibid*, pp.107-108.

۱۵۲. العیون و الحدائق، ج ۴، بخش ۱، ص ۲۵۰.

۱۵۳. مسعودی، همان کتاب، ص ۳۸۶.

۱۵۴. نویری، نهایة الارب، ج ۲۵، ص ۲۹۷.

155. M. J. De Goeje, *ibid*, p.107-108.

۱۵۶. نویری، نهایة الارب، ج ۲۵، ص ۲۹۷.

157. W. Madelung, "Fatimden und Bahrainqarmaten", *Der Islam*, p.43.

۱۵۸. العیون و الحدائق، ج ۴، بخش ۱، ص ۳۳۳.

از هر عماری سه، از هر محمل یک و از هر شتر دو دینار[۱۵۹] می‌گرفتند و ابوالحسن بن العمر نخستین بار در ۳۲۷ هجری این باج را در زَباله وصول کرد.[۱۶۰] سرانجام ابوطاهر پس از ۲۱ سال فرمانروایی در رمضان ۳۳۲ به مرض آبله درگذشت.[۱۶۱] با اینکه همهٔ منابع دربارهٔ مرگ او اتفاق نظر دارند، عبدالقاهر بغدادی[۱۶۲] از کشته شدن او به دست زنی در هیت پس از هفت سال فرمانروایی خبر می‌دهد. این نوشته در هیچ یک از منابع تأیید نشده است و نیز نوشتهٔ ابن‌خلدون[۱۶۳] مبنی بر اینکه او پس از ۳۱ سال فرمانروایی درگذشت برساخته‌ای بیش نیست.

برای ملزم ساختن قرمطیان به بازگرداندن حجرالاسود سعی فراوان شد و حتّی یک بار بَجْکم به آنان مبلغ پنجاه هزار دینار در ازای برگرداندن آن پیشنهاد کرد، امّا ابوطاهر از این کار سر بر تافت.[۱۶۴] آنان می‌گفتند به امر امام خود بردیم و به دستور او باز خواهیم آورد. ابن‌اثیر[۱۶۵] می‌گوید که قرمطیان بدون دریافت مبلغی آن را در ذیقعدهٔ ۳۳۹ برگرداندند، امّا بیشتر منابع[۱۶۶] بدون ذکر رقم، از مبالغ هنگفتی سخن می‌گویند و برخی دیگر به رقم آن اشاره کرده‌اند.[۱۶۷]

---

۱۵۹. ابن‌تغری بردی، النجوم الزاهرة، ج ۳، ص ۲۶۴.

۱۶۰. العیون والحدائق، ج ۴، بخش ۱، ص ۳۳۳.

۱۶۱. ابن اثیر، الکامل، ج ۸، ص ۴۱؛ نویری، نهایة الارب، ج ۲۵، ص ۳۰۳.

۱۶۲. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین‌الفرق، ص ۱۷۳.

۱۶۳. عبدالرّحمن بن خلدون، العبر، بیروت، ۱۹۸۵م، ج ۴، بخش ۱، ص ۱۹۱.

۱۶۴. العیون و الحدائق، ج ۴، بخش ۱، ص ۲۵۸؛ ابن‌تغری بردی، همان کتاب، ج ۳، ص ۳۰۱؛ حمداللّه مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش دکتر عبدالحسین نوائی (تهران، ۱۳۶۲ش)، ص ۳۴۷؛ نهایة الارب، ج ۲۵، ص ۳۰۳

۱۶۵. ابن‌اثیر، الکامل، ج ۸، ص ۴۸۶.

۱۶۶. حمزهٔ اصفهانی، همان کتاب، ص ۱۳۴؛ یاقوت حموی، المعجم البلدان، به‌کوشش فردیناند ووستنفلد (لایپزیگ، ۱۸۶۶م)، ج ۲، ص ۱۲۲.

۱۶۷. العیون و الحدائق، ج ۴، بخش ۱، ص ۲۵۸؛ زکریا قزوینی، آثارالبلاد و اخبارالعباد (بیروت،

فعالیّت ابوطاهر گناوه‌ای سؤال‌هایی را دربارهٔ مناسبات او با فاطمیان به میان می‌آورد. آیا او خلیفهٔ فاطمی را حقیقتاً امام منتظر می‌دانست واز عبیدالله اطاعت می‌کرد و به درخواست پنهانی او حجرالاسود را برکند و دست به یورش‌هایی برضدّ عبّاسیان می‌زد؟[۱۶۸] باید گفت که بر فرض پذیرفتن احتمال نقل مکان حجرالاسود به خواست و تحریک عبیداللّه، این امر نمی‌توانسته مورد موافقت و تصویب علنی او که سودای جانشینی عبّاسیان را در سر داشت، بوده باشد.[۱۶۹] اسنادی که در دست است نیز بر هواخواهی ابوطاهر از خلفای فاطمی گواهی می‌دهد و هم دالّ بر مخالفت با آنهاست.[۱۷۰] برخی برآنند که ابوطاهر، خلیفه عبیداللّه را به مهدویّت قبول داشت و برای او خمس می‌فرستاد و عامل او در بحرین بود.[۱۷۱] در این باره اظهارات یکی از قرمطیان در استنطاقی که علیّ بن عیسی‌بن جراح از او کرد و همچنین گزارش‌های محمّد بن خلف نیرمانی[۱۷۲] منشی یوسف بن ابی ساج می‌تواند مؤیّد این امر باشد.[۱۷۳] شمس الدّین محمّد ذهبی این گفتهٔ ابوطاهر را نقل کرده است که می‌گفت: شما را به سوی مهدی می‌خوانم.[۱۷۴] ابن‌تغری بردی نیز آورده است که ابوطاهر پس از بازگشت از رَحْبه در سال ۳۱۷ هجری عبیداللّه را به

۱۹۸۴م)، ص ۷۸؛ عطاملک جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ج ۳، ص ۱۵۴.

168. M. Canard, "Al-Djannābi", *The Encycloacdia of Islam* (Leiden, 1983), vol. II, pp.453-454.

۱۶۹. حسن حسن ابراهیم و طه احمد شرف، عبیدالله المهدی (قاهره، ۱۹۴۷م)، صص ۲۲۵ ـ ۲۲۶.

170. Bernard Lewis, *The Origins of Ismailism* (London, 1940), pp.80-89.

171. M. Canard, *ibid*, p.454.

۱۷۲. ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، ج ۱، ص ۱۸۱.

۱۷۳. ابن‌اثیر، همان کتاب، ج ۸، صص ۱۷۴ ـ ۱۷۵.

۱۷۴. شمس الدّین محمّد ذهبی، تاریخ اسلام و وفیات‌المشاهیر و الاعلام، به کوشش دکتر عبدالسّلام تُدمری (بیروت، ۱۹۹۲م)، حوادث و وفیات سال‌های ۳۰۱ ـ ۳۲۰.

مهدویّت پذیرفت.[۱۷۵] امّا نامهٔ عبیداللّه به ابوطاهر که بخش‌هایی از آن را بغدادی[۱۷۶] آورده است و در تأیید این نظریّه ذکر می‌شود، به احتمال زیاد ساختگی است.[۱۷۷] از این گذشته، ابوطاهر نمی‌توانسته به مشروعیّت دعوی عبیداللّه چندان پایبند و مطمئن بوده باشد. اگر نظر ایوانف را بپذیریم که می‌گوید: قرمطیان خلفای فاطمی را امام نمی‌دانستند، جایگاه و روش ابوطاهر قابل درک می‌شود.[۱۷۸] بعید به نظر می‌رسد که هدف دقیق حملات ابوطاهر به قلمرو عبّاسیان، بصره و کوفه و ناحیهٔ جنوب غربی ایران، کمک به خلافت فاطمیان در چیرگی بر مصر بوده باشد، ولی هر کاری که می‌توانست پایگاه خلفای عبّاسی را تضعیف کند، کمک به فاطمیان بود. این نکته نیز گفتنی است که ابوطاهر برای کسب امتیازاتی موافقت کرد که با عبّاسیان مذاکره کند، در حالی که ارتباط خود را با دشمنان خلافت عبّاسیان همچون مؤبد مؤبدان اسفندیار، مرداویج و بریدی که مدّتی به ابوطاهر پناهنده شد، حفظ کرد.[۱۷۹]

در منابع ابیاتی به ابوطاهر نسبت داده شده و معروف است که او در چند مورد بحرانی از جمله در سال‌های ۳۱۵ هجری و به ویژه پس از ربودن حجرالاسود در سال ۳۱۷ هجری اشعاری سروده است.[۱۸۰] ابن‌مالک حمادی که احتمالاً قدیم‌ترین مرجعی است که این اشعار را

---

۱۷۵. ابن‌تغری بردی، النجوم الزاهرة، ج ۳، ص ۲۲۵.

۱۷۶. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۷۷.

177. M. Canard, *ibid*, p.453.

178. *ibid*, p.454.

۱۷۹. علیّ بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ج ۸، ص ۳۴۷؛ ابن‌تغری بردی، همان کتاب، ج ۳، صص ۲۷۸ ـ ۲۷۹.

180. C. E. Bosworth, "Sanawbarī's Elegy on the Pilgrims Slain in Carmathian Attack on Mecca(317/930)", *Arabica*, 1972, ~~vol.~~ XIX, p.227.

نـقل کـرده است مـی‌گوید کـه ایـن ابیات قسمتی از یک شعر طویل است،[۱۸۱] ولی دِخـویه نسـبت ایـن اشـعار را بـه ابـوطاهر ردّ کـرده است.[۱۸۲]

مرثیهٔ صنوبری در سوک کشتار زائران مکه

یورش قرمطیان به مکه در ذیحجهٔ ۳۱۷ نشانی از اوج قدرت آن گروه و فرقهٔ افراطی مذهبی است که خاطرهٔ وحشتناکی در اذهان مسلمانان ادوار بعدی به جا گذاشته است، تا حدّی که قطب‌الدّین محمّد النهروالی[۱۸۳] مورّخ مکه در سدهٔ دهم آن رویداد را به این عبارت شرح داده است: یکی از بزرگ‌ترین بلاها و شدیدترین ضربت‌هایی کـه بـه وسیلهٔ آن بـدکاران پست به عـالم اسـلام وارد شـد و جگـر مسلمانانی را کـه داسـتان آن را شنیده‌اند، سـوزانـد و آشـفتگی نـاشی از آن خـضر و بـدو را فـرا گـرفته است.[۱۸۴]

صنوبری دربارهٔ حملهٔ قرمطیان مرثیه‌ای سروده است که نشـانه‌ای از چگونگی مصیبت زوّار و اهانت و هتک حرمت کعبه و تحت تأثیر قـرار گرفتن مردمان سرزمین‌های شام و پیروان شیعه و اهل سنّت از این واقعه است؛ و از این رو باید گفتهٔ آدام متس[۱۸۵] را آن جایی که ادّعا کرده است که بر خلاف انتظار، این رویداد در زمان خود کمتر تأثیری به جا گذاشته است و این نسل‌های آینده بودند که در این حـرکت بـه دیـدهٔ خشـم و نـفرت نگریستند، اغراق‌آمیز دانست. مـا مـی‌دانـیم کـه در بـیشتر سـرزمین‌های

---

۱۸۱. ابن‌مالک حمادی، کشف اسرار الباطنیة و اخبار القرامطة، صص ۲۱۱ ـ ۲۱۲.

182. C. E. Bosworth, *ibid,* pp.228-229.

۱۸۳. قطب‌الدّین نهروالی، همان کتاب، ج ۳، ص ۱۶۵.

184. C. E. Bosworth, *ibid,* p.222.

185. Adam Mez, *The Renaissance of Islam,* p.304.

مرکزی جهان اسلام، محافل رسمی سنّی بنا به نوشتهٔ دومنیک سوردل[۱۸۶] دچار بیماری وحشت از قرمطی شده بودند.[۱۸۷]

سرایندهٔ مرثیه در سوگ کشتار زائران مکه احمد بن محمّد بن الحسن مرار ابوبکر مشهور به صنوبری حلبی است. او این نام را از پدربزرگش به ارث برده است.از تاریخ تولّد او اطلاع دقیقی در دست نیست و منابع در این باره گزارشی به دست نداده‌اند. او احتمالاً پیش از سال ۲۷۵ هجری[۱۸۸] در انطاکیه[۱۸۹] زاده شد. بنا به نوشتهٔ آدام متس، صنوبری در ۵۰ سالگی درگذشت[۱۹۰] که این گزارش درست به نظر نمی‌رسد. زیرا بر اساس نوشتهٔ او، صنوبری می‌بایست در حدود ۲۴۸ هجری متولد شده باشد. در دیوان[۱۹۱] صنوبری شعری آمده است که در آن خود را ۵۷ ساله خوانده است. از زندگی او چنین برمی‌آید که او بیشتر عمر خود را در شام گذرانده است و در اواخر عمر بود که به جمع دربار سیف‌الدّوله حمدانی پیوسته و قصایدی در مدح او سرود. صنوبری بیشتر اشعارش را در دو شهر حلب و رقه که مقرّ سیف‌الدّوله بود سرود، امّا خود در رُها می‌زیست.[۱۹۲]

---

186. D. Sourdel, "The Abbasid Caliphate", *The Cambridge History of Islam*, eds, P. M. Holt & etal, (Camdridge, 1980), pp.136-137.

187. C. E. Boworth, *ibid*, p. 223.

188. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schiftums* (Leiden, E. J. Brill, 1975), vol. II, p.501.

۱۸۹. احمد بن محمّد صنوبری، شرح بائیة ذی الرمة، به کوشش دکتر محمود مصطفی حلاوی (بیروت، ۱۹۸۵م)، مقدّمه، ص ۱۰؛ ابن‌عساکر، تاریخ دمشق (دمشق، ۱۳۲۹ ق)، ج ۱، ص ۴۵۶.

190. Adam Mez, *ibid*, p.261.

۱۹۱. احمد بن محمّد صنوبری، دیوان صنوبری، به‌کوشش احسان عباس (بیروت، ۱۹۷۰م)، ص ۵۰۳.

۱۹۲. احمد بن محمّد صنوبری، همان کتاب، صص ۵۴ و ۲۹۸.

دانسته‌های ما دربارهٔ او اندک است. زمانی که کتاب اغانی ابوالفرج اصفهانی نوشته می‌شد او کوچک‌تر از آن بود که در زُمرهٔ شاعران مشهور به شمار آید و هنگامی که یتیمة الدهر ثعالبی به رشتهٔ تحریر کشیده شد در آن کتاب نیز ذکری از او نیامد.[۱۹۳] تذکره‌نویسانی که از او نام برده‌اند بیشتر نمونه‌هایی از اشعار او را ثبت کرده‌اند. از این رو بیشتر اشعارش به صورت پراکنده باقی مانده است، هر چند صولی[۱۹۴] آنها را بر حسب الفبا مرتب کرده و دیوانی در دویست ورقه ترتیب داده بوده است.[۱۹۵] منابع در تاریخ مرگ او اتفاق نظر دارند. حلاوی[۱۹۶] به نقل از از نسخهٔ خطی تراجم الادباء[۱۹۷] تاریخ درگذشت صنوبری را در ماه رجب ۳۳۴ ذکر کرده است.[۱۹۸] کُشاجَم شاعر همروزگار او در اشعار خود، صنوبری را بسیار ستوده است. صنوبری به قراری که از اشعار او دربارهٔ امیرالمؤمنین و امام حسین برمی‌آید، نشان از شیعی بودن او دارد. اشعار صنوبری دربارهٔ کشتار زائران مکه نشان می‌دهد که او مخالف سرسخت قرمطیان بوده است.

یکی از شواهدی که بر دشمنی صنوبری با قرمطیان دلالت دارد درگیری او با مُتنّبی (متوفی ۳۵۴ هجری) شاعر مشهور عصر اِخشیدیان است. در اینکه مُتنبی گرایشهای قرمطی داشته تردیدی نیست، چون در

۱۹۳. ثعالبی در یتیمة، به نقل از ابن‌جنی از ابوعلی حسین بن احمد صنوبری (زنده در سال ۳۴۶) یاد می‌کند. به نظر می‌رسد او فرزند احمد بن محمّد صنوبری است.
نک: ابومنصور ثعالبی، یتیمة الدهر فی محاسن اهل العصر، به کوشش مفید محمّد قمیحه (بیروت، ۱۹۸۳م)، ج ۱، ص ۱۴۷

۱۹۴. ابن‌ندیم، الفهرست، ص ۲۸۰.

195. C. E. Bosworth, *ibid,* p.230.

۱۹۶. محمود مصطفی حلاوی، مقدمهٔ شرح بائیة ذی الرمة صنوبری، صص ۱۲، ۴۸.

۱۹۷. تراجم الادباء، نسخهٔ خطی، مکتبة الاوقاف، شمارهٔ ۱۶۵۲.

۱۹۸. برای تاریخهای دیگر نک:
ابن ندیم، الفهرست، ص ۱۶۸؛ ابن‌کثیر، البدایة و النهایة، ج ۱۱، ص ۱۱۰۱.

دو شعر معروف او که در تاریخ ۳۲۱ هجری سروده شده می‌گوید: حاضر است با هر کسی حتّی رهبر قرمطیان متّحد شود تا غلام ترکی را که عملاً بر خلافت عراق مستولی شده از میان بردارد.[199] صنوبری در کشتار زائران در مکه در سال ۳۱۷ هجری در زمرهٔ حاجیان بوده است. او از این حادثه سخت متأثّر می‌شود و مرثیه‌ای در ۳۹ بیت در این باره می‌سراید.[200]

شاعر از خداوند می‌خواهد که انتقام دینش را از کسانی که بر دین او ستم کرده و روز عرفه را خوار شمرده‌اند بگیرد و با آنان چونان قوم عاد[201] و اهل مَدْیَن رفتار نماید:[202]

بنفسی نفوسٌ بین زمزمَ و الحِجْرِ تولّتْ فراقاها الرَّدی و هیَ لاتدری

199. C. E. Bosworth, *ibid*, p.230.

۲۰۰. احمد بن محمّد صنوبری، دیوان صنوبری، به کوشش احسان عباس، صص ۹۶ ـ ۹۸.

۲۰۱. احمد بن محمّد صنوبری، همان کتاب، ص ۹۸.

۲۰۲. افزون بر منابع یاد شده برای اطلاع بیشتر دربارهٔ شرح احوال این شاعر طبیعت‌گرا نگاه کنید:

ابن‌رشیق قیروانی، العمدة فی محاسن الشعر و آدابهُ و نقده، به کوشش محمّد محیی الدّین عبدالحمید (بیروت، ۱۹۷۲م)، ج ۱، ص ۱۰۱؛ عبدالقادر بن بدران، تهذیب تاریخ ابن‌عساکر، ج ۱، صص ۴۵۶ ـ ۴۴۶۰؛ ابن‌شاکر کتبی، عیون التواریخ، الجزءالعاشر، نسخهٔ عکسی، شمارهٔ ۲۹۲۲، ص ۳۲۷؛ ابوالحسن شابشتی، الدیارات، به کوشش کورکیس عواد (بیروت، ۱۹۸۶م)، صص ۲۱۸ ـ ۲۱۹؛ عبدالکریم سمعانی، الانساب (حیدرآباد دکن، دارالمعارف العثمانیة، ۱۹۷۷م)، ج ۸، ص ۳۳۶؛ صلاح الدّین صفدی، الوافی بالوفیات، به کوشش س.ددرینگ (بیروت، ۱۹۶۹م)، ج ۷، صص ۳۷۹ ـ ۳۸۳؛ شمس الدّین محمّد ذهبی، العبر فی خبر مَنْ غَبَر، به کوشش ابوهاجر محمّد سعید بن بسیونی (بیروت، ۱۹۵۷م)، ج ۲، ص ۴۸؛ محمّد راغب حلبی، اعلام النبلاء بتاریخ حلب الشهباء (حلب، ۱۹۲۵م)، ج ۴، صص ۲۳ ـ ۲۴؛ سامی‌الکیالی، «الصنوبری»، مجلة الکتاب، جزء ۹، سال ۱۹۵۰م، صص ۷۸۲ ـ ۷۸۷، ج ۱۰ (جزء ۳، سال ۱۹۵۱م)، صص ۳۰۳ ـ ۳۰۶؛ امین محسن، اعیان الشیعة (بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۹۸۳م)، صص ۹۵ ـ ۹۶؛

M. Canard, *Sayf al-Daula* (Algier, 1934), p.296.

نفوسٌ مَضَتْ أوْحَى مضىٍّ و غادرتْ	نفوسَ بنى الدنيا سَكارى بلا سُكْرِ
عجبتُ لقلبٍ ما تَصَدَّع حَسْرَةً	ولو كانَ صخراً او أشدَّ من الصخرِ
سلامٌ على اخوانِ بِرٍّ مذ انقضت	أُخُوَّتُهُمْ قُلْنَا: سلامٌ على البِرِّ
أتَوْا يقطعونَ البدوَ و احضرَ رغبةٌ	الى خيرِ بيتٍ حلَّ فى البدو والحَضْرِ
سَرَوْا و سَرَتْ أيدى المنايا اليهمُ	ففازوا لَدُنْ فازوا بأجرٍ على أجرِ
رأوا حجَّهُمْ حَجّاً و غزواً فلم تَطِبْ	نفوسهُمُ عى كَسْبِ ذُخْرَينِ فى ذُخْرِ
بلى وقفوا للضَّرْبِ و الطَّعْنِ موقفاً	كأنّهم فيه وقوفٌ على الجمرِ
دموعهُم تجرى خشوعاً و خشية	و أرواحهمْ تجرى على البِيضِ والسمرِ
فكائنْ ترى من سابحٍ فى دمائه	دماءٍ غدا من هَوْ لها البرُّ كالبحرِ
فأكْرِمْ بهمْ والموتُ فوقَ رؤوسهمْ	يلوذونَ خوفَ الموتِ بالباب والسِّترِ
أبى لهمُ إحرامهمْ لبسَ جُنَّةٍ	فلم يلبسوا شيئاً سوى جُنَّة الصَّبرِ
و أَعْجِبْ بهمْ إذ يُنحرونَ كأنّهمْ	هديُّهُمُ أيام تُهْدى الى النَّحرِ
رفاقٌ أقاموا لا تُشَدُّ لغيرهمْ	رحالٌ ووفدٌ لا يؤوبُ الى الحشرِ
غَدَتْ أُزُرُ الاحْرام بيضاً اليهمُ	فراحوا الى الأجداثِ فى أُزُرٍ حُمْرِ
و ما غُسِلوا بالماءِ بل بدمائهمْ	و ما حُنِّطوا إلا منْ التُّربِ لا العطرِ
فأعْظِمْ به رزءاً و لو كانَ عُشْرَ ما	رُزِئْناه منهمْ من فَراشٍ و من ذَرٍّ
حوى جُلَّهُمْ قبرٌ من الأرض واحدٌ	فيا خيرَ محبُوبينَ فى خيرِ ما قبرِ
أُلوفٌ من الشبّانِ والشيب ضمَّهُمْ	قَلِيبٌ قريبُ الجانبين من القَعْرِ
فلم أرَ مَقْبورِينَ أكثرَ منهمُ	وليس لهمْ قبرٌ يُعَدُّ سوى قَبْرِ
و ما ان هَوَوْا فى هُوَّةٍ بل تسابقوا	الى رَبْوَةٍ خضراءَ بين ربىً خُضْرِ
الى جَنّةٍ زهراءَ تزدادُ زهرةً	بما واجهتْ منهمْ من الأوجِهِ الزُّهرِ
أَحُجَّاجَنا مالى أرى السَّفْرَ آيباً	ولست اراكم آيبينَ معَ السفرِ
أجاورتُم البيتَ العتيقَ فحبَّذا	جواركُم الباقى الى آخرِ الدهرِ
جوارُ حجيجٍ لاطوافَ عليهمُ	ولا سَعْيَ فى ميقاتِ ليلٍ و لافجرِ
وقالوا الأسى مّما يُسلِّيك عنهمُ	و أين الأسى حتّى تُسَلِّيَ او تُغرِي

لقد ذُعِروا فی حیثُ للطیرِ مأمنٌ   و فی حیثُ لاتخْشَی الوحوشُ من الذُّعْرِ
فیا لَبنی الاسلامِ کم من سعادةٍ   حَوَوْها بأیدی الاشقیاءِ بنی الکفرِ
بأیدی ذوی غدرٍ وغیٍّ کأننی   بأرواحهمْ فی قبضةِ الغیِّ والغدرِ
بهائمُ لم تألفْ سجوداً جباهُهُمْ   ولا ألفوا بَسْطَ الاکفِّ الی الطُّهرِ
ولامرَّ ذکرُ الصَّومِ بین بیوتِهِمْ   ولا خاضَ فی سمعٍ ولا جالَ فی صَدْرِ
ولاکان حجُّ البیتِ مما تسربلوا   الیه أَهاویلَ المهامهِ والقفرِ
بلی إن حججناه غَزَوْهُ فویلهم   لقد حُمِّلوا وزراً ثقیلاً من‌الوزرِ
رأوا ما رأوا من نهبهِ مغنماً لهم   و ما هو الا مَغْرَمٌ لیس بالنزرِ
وظنُّوا الذی فازوا به أنّهُ الغنی   وواللّهِ ما فازوا بشیءٍ سوی الفقرِ
فیا ربِّ لا تُمْهِلْ عدوَّک و ارْمِهِ   بقاصمةِ الأعناقِ قاصمةِ الظَّهرِ
و یاربِّ لا خُذْ منهمْ لدینکَ ثأرَهُ   فقد وَ تَروهُ مستهینین بالوِترِ
الهی أعِدْ أیامَ عادٍ علیهمُ   و یوماً کیومَیْ أهل مدینَ والحِجْرِ
و أیِّد امیرَالمؤمنینَ و سیفَهُ   بنصرٍ کما عوَّدتَ یا خالقَ النصرِ

جانم فدای آنان باد که در میان زمزم و حجر روی در گریز نهاده بودند و مرگ ـ بی آنکه خود بدانند ـ ایشان را ربود.[۲۰۳] آنان هر چه شتاب آلوده‌تر درگذشتند و آدمی‌زادگان را که شراب نانوشیده مست‌اند ترک گفتند. در شگفتم از آن دل که از شدت درد و دریغ از هم نپاشید، هر چند که چون سنگ خارا یا از آن سخت‌تر بوده باشد. درود بر آن برادر نیک، که چون برادری ایشان به سر آمد گفتیم بدرود ای نیکی! آنان بیابان‌ها و شهرها را به اشتیاق بهترین خانه‌ای که در شهر و بیابان بنا شده است در نوردیدند. آنان شبانه به راه افتادند، و چنگال مرگ نیز شبانه بر ایشان راه گرفت، و آن هنگام که مردند رستگار شدند و پاداشی دو چندان گرفتند.

---

۲۰۳. با سپاس از دوست فاضل و ارجمندم آقای برگ‌نیسی که از سر لطف ترجمهٔ اشعار را مورد ملاحظهٔ دقیق خود قرار دادند و نکته‌های سودمندی را یادآور شدند.

آنان حج خویش را آمیزه‌ای از جهاد یافتند، و دل ایشان رضا نداد که دو اندوخته [از پاداش‌های الهی] را وابنهد و به یک اندوخته بسنده کند. آری در هنگامهٔ کارزار چنان ایستادند که گویی بر پاره‌های آتش ایستاده اند. آنان از سر فروتنی و پروا [در برابر خداوند] اشک از دیده روان می‌کردند در حالی که جان ایشان بر شمشیر و نیزه‌ها روان بود.

بسیاری از ایشان را می‌بینی که در خون خویش تپیده‌اند، خونی که دشت از هراس آن بسان دریا شده بود. چه بزرگوار بودند! آنگاه که مرگ بر سر ایشان سایه گسترده بود از بیم مرگ به در و پردهٔ کعبه پناه می‌بردند. اِحرام ایشان از آن سر باز می‌زد که زره در برکند، از این رو زرهی جز زرهٔ شکیبایی به تن نکردند.

چه شگفت بودند؛ آنگاه که شمشیر گلوگاهشان را می‌برید، گویی که خود قربانی‌هایی بودند که [در مراسم حج] به قربانگاه برده می‌شدند. آنان همرهانی بودند که رحل اقامت افکندند، و کسی جز برای دیدار ایشان بار سفر نبندد، این مسافران به منزل رسیده تا روز حشر باز نخواهند گشت. بامدادان جامه‌های سفید اِحرام در برداشتند و شامگان با احرام‌های گلگون به گور روانه شدند.

پیکرهای آنان نه با آب، که با خون غسل داده شد و آنان را نه با کافور و عطر، که با خاک حنوط کردند. چه مصیبت بزرگی، حتّی اگر یک دهم این عدّه را که داغشان را دیدیم از پروانگان یا مورچگان بودند.

همهٔ آنان را یک گور در بر گرفت. ای بهترین محبوبان! در بهترین گور! هزاران نفر از جوانان و پیران را گودالی در آغوش خود گرفت که دو لبهٔ آن به قعر نزدیک بود (عمق چندانی نداشت). پیش از این به خاک سپرده شدگانی بیش از آنان ندیده بودم که تنها یک گور داشته باشند. آنان به مغاک فرو نیفتادند بل به سوی تپه‌ای سرسبز در میان تپه‌های سرسبز دیگر شتافتند. به سوی بهشتی نورانی که از فروغ چهره‌های ایشان

درخشندگی و تابندگی‌اَش دو چندان می‌شود.

ای حج‌گزاران ما! چه شد که می‌بینم همهٔ مسافران بازگشته‌اند، امّا شما را در میان بازگشتگان نمی‌یابم؟ آیا مجاور بیت عتیق شده‌اید، پس بر این مجاورت شما که تا پایان روزگار ادامه می‌یابد آفرین باد!

این مجاورت حج‌گزارانی است که طواف و سعی در میقات شب و روز بر عهدهٔ ایشان نیست. گویند: مایهٔ تسلیتی برای خود فراهم کن تا داغ آنان را به فراموشی بسپاری، امّا مایهٔ تسلیتی کو که مرا دلداری دهد یا دلخوش کند؟

آنان را در جایی بر وحشت انداختند که حتّی پرندگان در امانند. جایی که جانوران وحشی نیز بیمی به خود راه نمی‌دهند. چه سعادتی نصیب این فرزندان اسلام شد. آنان این سعادت را به دست نگون‌بختانی کافر به چنگ آوردند.

به دست جنایتکاران و گمراهانی که گویی می‌بینیم که جانشان در چنگ گمراهی و خیانت گرفتار آمده است.

چارپایانی که پیشانی‌شان با سجده بیگانه است، و دست یازیدن به آب را برای وضو به یاد ندارند. در خانه‌هایشان سخنی از روزه درمیان نبوده است، حتّی به گوش نشنیده‌اند و به خاطر ایشان خطور نکرده است و برای زیارت خانهٔ خدا نیز جامهٔ هراس‌های سفر در دشت و بیابان را بر تن نکشیده‌اند. آری، وقتی ما به آهنگ حج روی به سوی خانهٔ خدا می‌کنیم، آنان به خانهٔ خدا حمله می‌کنند. راستی که بار سنگینی را از گناه بر دوش کشیدند. آنان یغمای خانهٔ خدا را، غنیمتی برای خویش دیدند، حال آنکه غرامتی بود نه اندک! پنداشتند آنچه بدان دست یافته‌اند، ثروت بی‌کران است! امّا به خدای سوگند، چیزی جز تهیدستی به نصیب نبردند.

خدایا به دشمنت مهلت مده! بلایی گردن شکن و کمرشکن را بر او فرو ریز. خدایا انتقام دینت را از ایشان بگیر، پایمالش کردند و آن را به

چیزی نگرفتند. خدایا، آنان را به همان بلا گرفتار کن که بر سر قوم عاد و اهل مدین و اصحاب حجر آمد. و به شیوهٔ دیرینهٔ خویش ای آفریدگار پیروزی! امیرالمؤمنین و شمشیر او را با پیروزی مؤیّد بدار!

آراء و اندیشه‌های قرمطیان

تعالیم قرمطیان یکی از اشکال افراطی اندیشه‌های اسماعیلیان بود. قرمطیان ضمن مخالفت و دشمنی با نظام خلافت عقیدهٔ حاکم را که بر اساس تسنّن استوار بوده، مردود می‌دانستند و خود را پیرو احکام مکتوب کلّی اسلامی می‌شمردند.[۲۰۴] آموزش قرمطیان در مسائل ماهوی با اساس باطنیّت نزدیکی و مشابهت داشت. درجات و مراتب این فرقه به وسیلهٔ عَبْدان کاتب تدوین شده بود، نخست شمار درجات هفت و بعد نُه بوده است که نویسندگان گوناگون این مراحل را به گونه‌های متفاوت بیان کرده‌اند.[۲۰۵] قرمطیان چون یکی از اعضای آنان به درجهٔ چهارم می‌رسید، سوگند یاد می‌کرد که اگر اسرار فرقه را آشکار سازد، زن خویش را مطلّقه سازد، زیرا فاش کردن اسرار در مکتب قرامطه زنا است. قرمطیان از روی برنامهٔ ویژه‌ای با تعالیم قرمط آشنا می‌شدند. در این برنامه به ویژه پیش‌بینی شده بود که باید شک‌هایی در ذهن تازه‌وارد برانگیخت و آنگاه رفع شبهات را به آنان آموخت. قرمطیان به سبب برنامه‌های مرتبی که داشتند تعلیمیه نام گرفتند. تاریخنگاران اهل تسنّن از آن جمله ابوحامد غزالی،[۲۰۶] ابن‌جوزی[۲۰۷] و ابن‌تیمیه[۲۰۸] معتقدند که آنان در آموزش‌های

---

۲۰۴. نویری، نهایة الارب، ج ۲۵۷ ص ۱۹۵؛ نیز:
E. A. Beliaev, *Musulmanskoe Sektantsvo,* p.57.

۲۰۵. ابن‌ندیم، الفهرست، ص ۱۹۸.

۲۰۶. ابوحامد غزالی، فضائح الباطنیة، به کوش عبدالرحمن بدوی (قاهره، ۱۹۶۴م)، ص ۱۱.

۲۰۷. عبدالرّحمن بن جوزی، القرامطة، به کوشش محمّدالصباغ (بیروت، ۱۹۷۰ م)، چاپ سوّم،

خود از مبدأ ثنویت و مجوس الهام گرفته‌اند، امّا به جای نور و ظلمت دو لفظ سابق و تالی را به کار می‌برند که کفر است. در مذهب قرمطیان[۲۰۹] نور را جایگاه ویژه‌ای است. ذات الهی نور علوی است که از آن نور شعشعانی و نور قاهر صادر می‌شود و از این روست که عقل کلّی و نفس هستی صدور می‌یابند و این نفس، عقول بشری را می‌آفریند.[۲۱۰] آرای فلسفی قرمطیان تأثیر شگرفی در فکر اسلامی به جای گذاشت. عارفان اسلامی که با قرمطیان مبارزه می‌کردند، اصطلاحات فراوانی را از قرمطیان فراگرفتند، از آن میان شهاب‌الدّین سهروردی اصطلاح نور قاهر را به کار برده و محیی‌الدّین عربی تأویل قرآن را از ایشان اقتباس کرده است. نظریّه‌پردازان و آیین‌سازان قرمطی همانند اسماعیلیان نظام فکری مذهبی ـ فلسفی بغرنجی را پدید آوردند که آمیزه‌ای از فلسفهٔ نوافلاطونیان با احکام اسلام بود. این نظام دینی ـ فلسفی برای قرمطیان عامی قابل درک نبود. اینان اصلاً به ظرایف خداشناسی اسکولاستیک توجّهی نداشتند، هدف آنان رهایی بود. بعضی از گروه‌هایی که از سیاست حکمرانان خلافت ناراضی بود به سود آیین قرامطه نظریّه‌پردازی کردند. آنها سعی داشتند از جنبش قرامطه در مسیر منافع سیاسی خویش بهره گیرند. دربارهٔ رهبری روحانی جامعهٔ قرمطیان از گرایش اجماع دموکراتیک که از ویژگی‌های روحیات سیاسی توده‌های بدوی است، نمونه‌هایی مشاهده نشده است. برعکس در مورد رهبری جامعهٔ قرمطیان صورت خاصّی

ص ۵۷.

۲۰۸. ابن‌تیمیه، بُغیة المرتاد فی الرد علی المتفلسفة و القرامطة و الباطنیة، به کوشش فرج‌اللّه زکی‌الکردی (قاهره، ۱۹۱۱م)، ج ۵، ص ۹۲.

۲۰۹. عبدالرّحمن بن جوزی، القرامطة، به کوشش محمّدالصباغ، صص ۵۷ ـ ۵۷.

210. Joseph de Somogi, "A Treatise on the Qarmatians", *Rivista degli studi orientaly* (Roma, 1932), vol. XIV, pp.248 ff.

وجود دارد که موافق مصالح و هدف‌های رهبران این فرقه است.[۲۱۱] در ضمن رهبری روحانی و حاکمیّت سیاسی در فرقهٔ قرمطیان به افراد بسیار معدودی از صدرنشینان تعلّق داشت که گویا از استعدادهای خاصّی برخوردار بودند و قدرت درک حقایق و ماهیّت اشیا و پدیده‌های جهانی مرئی را داشتند و شاید می‌توانستند به عالم مرئی دست یابند. چنین تصوّر می‌رفت که گویا این افراد استثنایی قادر بودند به جلوه‌های عالی معنویات دسترسی داشته باشند و این دستیابی سبب شده است که روح انسانی آنان در فروغ خداوندی ادغام شود و با آنان در هم آمیزد. این تصوّر مانع از آن می‌شد که افراد بتوانند رهبران خود را برگزینند و بر اعمال و رفتار آنان نظارت داشته باشند. فرد عادی قرمطی موظف به پیروی از فرامین رهبران فرقه بود. این امر به فاطمیان امکان داد که از نیمهٔ دوّم سدهٔ چهارم گاه و بیگاه از فرقهٔ رزمندهٔ قرمطی به عنوان اسلحهٔ سیاسی بهره گیرند.[۲۱۲] دیگر از ویژگی‌های سازمان قرمطیان، وجود بردگی در نظام اجتماعی ـ اقتصادی آنان بود که در بعضی گروه‌های قرمطی گستردگی داشت. این نکته از وضع روستاییان معلوم و مشخّص است. بسیاری از ادبای سدهٔ چهارم و پنجم هجری قمری تحت تأثیر تعالیم قرمطیان بودند و نسبت به جنبش قرمطیان ابراز همدردی می‌کردند. ابوعبداللّه رودکی نسبت به قرمطیان محبّت داشت. ناصرخسرو که خود از فعالان اسماعیلی بود با قرمطیان نزدیکی داشت. پدر و برادران ابن‌سینا پنهانی از جنبش قرمطیان حمایت می‌کردند.[۲۱۳]

---

211. G. T. Scanlon, "Leadership in the Qarmatian sect", *Bulletin de l´instiitut français d´archéologie orientale du caire,* 1960, vol. LIX, pp.29 ff

212. E. A. Beliaev, *ibid,* pp.58-59.

213. E. A. Beliaev, *ibid,* pp.59-60.

اثرات آرای مزدکیان در عقاید قرمطیان

نویسندگان اهل تسنّن دربارهٔ مذاهب ارتدادی وحشت‌زده از گسترش سریع آیین‌های قرمطی نوشته‌اند و در این آیین‌ها عواملی ضدّ اسلامی سراغ گرفته‌اند که از مذاهبی بیگانه مثل مزداپرستی، آیین مزدکی، خرّمیه و آیین مانوی سرچشمه دارند. اینان همچنین ریشهٔ آیین‌های قرمطی را از مذهب صائبی دانسته‌اند.[۲۱۴] خواجه نظام‌الملک قرمطیان و مزدکیان را یکی می‌داند.[۲۱۵] محمّد بن عبدالکریم شهرستانی نیز از اسماعیلیان به نام‌های دیگری اشاره می‌کند که در آن به مزدکیان اشاره شده است.[۲۱۶] نویسندهٔ دیگری که در پایان سدهٔ هفتم و هشتم هجری قمری در یمن می‌زیسته، ردّیهٔ هجوآمیزی بر اسماعیلیان نوشته شده است و اسامی فرق اسماعیلی را می‌شمارد و در آن میان از خرّمدینان و مُبیّضه نام می‌برد.[۲۱۷] هر چند ایوانف، نظریّه‌پرداز اسماعیلی تأثیرپذیری اسماعیلیان را با مزدکیان و خرّمیان رد می‌کند،[۲۱۸] امّا بر پایهٔ مأخذ موجود می‌توان از برنامهٔ اجتماعی و اندیشه‌های مزدکیان در دورهٔ قرمطیان پی برد. دو اثر طرح‌گونه از نظام اجتماعی که ظاهراً برگرفته از آرمانهای مزدکی بوده در دست است؛ یکی در نهایة الارب نویری است. نویسندهٔ این کتاب نوشته‌های خود را دربارهٔ قرمطیان از قول ابن‌رزّام و شریف اخومُحسّن ضدّ اسماعیلی که مزدکیان را دشمن می‌دارد، بیان می‌کند[۲۱۹] و حمدان

---

214. Louis Massignon, "Ḳarmaṭians", *First Encyclopaedia of Islam,* eds. M. Houtsma & A. Wensinck (Leiden, 1987), vol IV, p.769.

۲۱۵. خواجه نظام‌الملک، سیاستنامه، به کوشش هیوبرت دارک، ص ۲۸۲.

۲۱۶. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، به کوشش محمّد بن فتح‌اللّه بدران (قاهره، مکتبة الانجلو المصریة، ۱۹۵۶م)، ج ۱، ص ۱۷۲.

217. M. J. De Goeje, *ibid,* pp.1-3.

218. W. Ivanow, *ibid,* p.153.

219. E.Yarshater, "Mazdakism,", in *The Cambridge History of Iran* (London, 1983), vol

قرمط را از باطنیان تندرو سدهٔ سوّم وصف می‌کند. دربارهٔ شیوهٔ عملکرد قرمط در مورد مالیات، نخست مالیات سرانهٔ یک درهمی به نام فطره از آنان گرفت، سپس آن مقدار به یک دینار می‌رسید به نام هجره،[۲۲۰] آنگاه این مالیات را تا یک پنجم دارایی حاصل کار بالا می‌برد و سرانجام برابر با دارایی افراد می‌رساند. آنان در آغاز پیوستن پیروان، به شیوهٔ شکاکان و ملحدان دربارهٔ معانی امور شرعی و تأویل آیات شبهه‌انگیز از آنان سؤال می‌کردند،[۲۲۱] سپس مالیاتی به عنوان بُلغه که مقدار آن هفت دینار بود می‌خواستند. برای هر کسی که بُلغه می‌داد شیرینی به قدر یک فندق می‌دادند و به هر داعی صد دانه از این شیرینی‌ها می‌فرستادند، و از هر کدام هفتصد دینار می‌خواستند. پس از آن، خمس اموال هر کسی را می‌گرفتند و می‌گفتند که کسی را به نگاه‌داری مال احتیاجی نیست و باید سلاح بخرند. داعی هر قریه اموال تمام مردمِ آن ناحیه را در یکجا جمع می‌کرد و از این اموال به هر کس به مقدار حاجتش می‌داد، و همه را به کار وامی‌داشت تا بدین ترتیب در هیچ یک از قراء ایشان محتاجی نماند. سپس اعلام شد که تکالیف شرعی از ایشان برداشته شده است. هنگامی که داعیان به این فکر افتاده که برای خویش محل و مکان مستحکمی داشته باشند، و برای این منظور محلّی را به نام مهیماباذ (مهتماباز)[۲۲۲] در سواد کوفه اختیار کردند و به دور آن بارویی کشیدند و خندق کندند و زنان و مردان ایشان از هر سوی در آنجا جمع شدند و نام آن را «دارالهجره» گذاشتند.[۲۲۳] گزارش دیگر از آنِ ناصرخسرو در ۴۴۳ هجری از احساء

---

3 (2), p. 1023.

۲۲۰. نویری، نهایة الارب، ج ۲۵، ص ۱۹۳.

۲۲۱. نویری، همان کتاب، ج ۲۵، صص ۱۹۵ ـ ۱۹۹.

۲۲۲. مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص ۲۱۳.

۲۲۳. نویری، همان کتاب، ج ۲۵، ص ۲۲۸.

است. وی در اواسط سدهٔ پنجم که به لحسا سفر کرده بود، نظام حکومت قرمطیان را به شرح آورده است. ناصرخسرو که خود اسماعیلی است، به قرمطیان دلسوز و مهربان بود و در خلال سفر خویش پدیده‌هایی را مشاهده کرد که در جامعهٔ آن روزگار غیر عادّی بود. او می‌گوید: شهر را انجمنی از شش نفر که همه فرزندان حکمران پیشین هستند به انصاف و عدالت اداره می‌کنند. مردم مالیات نمی‌دادند: «اگر کسی درویش شدی یا صاحب قرض، او را تعهد کردندی تا کارش نیکو شدی و اگر زری کسی را بر دیگری بودی بیش از مایهٔ او طلب نکردندی و هر غریب که بدان شهر افتد، و صنعتی داند، چندان که کفاف او باشد، مایه بدادندی تا او اسباب و آلتی که در صنعت او به کار آید، بخریدی».[۲۲۴] اگر به اموال کسی زیانی می‌رسید، حکومت به رایگان غلّه آرد می‌کرد. مردم لَحْسا خود را مسلمان نمی‌شمردند، بلکه ابوسعیدی می‌خواندند. زیرا ابوسعید ایشان را از مسلمان باز داشته و نماز و روزه را از آنان برگرفته بود.[۲۲۵] ابوسعید خود را مرجع ایشان خوانده بود و گفته بود که باز خواهد گشت...، با آنکه مردم محمّد را به پیامبری مُقرّند، در آنجا مسجد آدینه نبود و کسی نماز در آنجا نمی‌خواند و خطبه نمی‌کرد. اگر کسی قصد نماز داشت، مانع او نمی‌شدند. در آنجا مسجدی بود که یک ایرانی به نام علیّ بن احمد به هزینهٔ خود برای حاجیان ساخته بود. شراب هرگز نمی‌نوشیدند. شهر بیست هزار سپاهی داشت و در آن سی هزار بردهٔ زنگی و حبشی بود که کشاورزی و باغبانی می‌کردند و در لحسا گوشت هر حیوانی فروخته می‌شد.[۲۲۶]

۲۲۴.ناصرخسرو، سفرنامه، ص ۱۴۷ به بعد.

۲۲۵. ناصرخسرو، همان کتاب، صص ۱۴۸ ـ ۱۵۱.

226. E.Yarshater, *The Cambridge History of Iran, The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods,* ed. E. Yarshater (London, 1983), vol. 3 (2), pp.1023-1024;

فروپاشی نظام قرمطیان بحرین

پس از مرگ ابوطاهر گناوه‌ای برادران او به نام‌های ابوالقاسم سعید، ابوالعباس و ابویعقوب در ۳۳۲ هجری با یکدیگر رهبری قرمطیان را بر عهده داشتند. آنان با همفکری یکدیگر عمل می‌کردند، وزرای ایشان نیز هفت تن و همه از بنی‌سنبر بودند.[۲۲۷] برادران ابوطاهر در ۳۳۲ هجری سیاست مسالمت‌آمیز او را دنبال کردند و سرانجام در ازای مبلغ گزافی حجرالاسود را به جای اوّل خود برگرداندند.[۲۲۸] در ۳۵۸ هجری سابور فرزند ابوطاهر از عموهای خود خواست حکومت و کار سپاهیان را به او واگذارند.او خاطر نشان ساخت که پدرش او را به جانشینی برگزیده است، امّا آنان او را در خانه‌اش زندانی کردند و مأموری بر او گماشتند. بعدها در نیمهٔ ماه رمضان همان سال جسد او را از خانه‌اش بیرون آوردند.[۲۲۹]

چنین به نظر می‌رسد که در ۳۹۵ هجری، حوزهٔ حاکمیّت قرمطیان تا مکه امتداد داشته است، زیرا گفته می‌شود در مکه به نام مطیع‌اللّه و به نام قرمطیان هَجَر خطبه خوانده می‌شد.[۲۳۰] قرمطیان در ۳۶۰ هجری به رهبری حسین بن احمد بن بهرام قرمطی بر دمشق چیره شدند، از این تاریخ تا ۳۶۳ هجری که از فاطمیان شکست خوردند، دانسته‌هایی از آنان در دست نیست. این شکست احتمالاً در آغاز زوال قرمطیان تأثیر گذاشت.[۲۳۱] قرمطیان بحرین پس از درگذشت عضدالدّوله در ۳۷۲

E. A. Beliaev, *ibid*, pp.62-63.

۲۲۷. عبدالرّحمن بن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، ج ۱۴، صص ۳۴ــ۳۵.

228. M. Canard, *ibid*, vol. II, p.453.

۲۲۹. ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۸، ص ۶۰۰.

۲۳۰. ابن‌اثیر، همان کتاب، ج ۸، ص ۶۱۲.

۲۳۱. ابن‌اثیر، همان کتاب، ج ۸، ص ۶۳۸.

هجری به تقویت نفوذ و سلطهٔ خود در جنوب عراق همت گماشتند. در ۳۷۳ هجری به بصره حمله بردند و فقط با تحمیل خراج از آن شهر دست برداشتند.دو سال بعد به فرماندهی اسحق و جعفر کوفه را اشغال کردند.حکومت قرمطیان به دست‌اندازی بر محصول و نقدینه در روستاها پرداختند. به ناگزیر خلیفه دست به کار شد و در نزدیکی الجامَعیْن دو شکست مفتضحانه بر آنان وارد آورد و آنان را وادار به عقب نشینی کرد و همین شکستهای رسوا موجب شد که سرانجام همهٔ نفوذ خود را در عراق از دست بدهند.[۲۳۲] در ۳۷۸ هجری اصفر رییس قبیلهٔ بنوالمنتفق از عُقیلیان، بار دیگر شکست سختی بر آنان وارد آورد و در کنار دروازه‌های احساء به محاصره‌شان در آورد، قطیف را تاراج کرد و غنایم را به بصره آورد.[۲۳۳] قرمطیان مزایایی را که از بابت حمایت از کاروان‌ها در برابر دریافت عوارض کسب کرده بودند، از دست دادند و از آن پس این مزایا را اصفر و دیگر رؤسای قبایل مطالبه کردند و قرمطیان تنها از قدرت محلی و محدود برخوردار بودند. دربارهٔ سرگذشت بعدی قرمطیان اطلاع چندانی در دست نیست. در ۳۸۲ هجری آنان قول تابعیّت اسمی خود را نسبت به العزیز فاطمی تجدید کردند، شاید به این منظور که پرداخت خراج سالیانه‌ای را که فاطمیان پس از پیروزی اصفر قطع کرده بودند از نو کسب کنند، امّا دیری نگذشت که این رشتهٔ پیوند گسسته شد و طی خلافت الحاکم مناسبات قرمطیان با فاطمیان آشکارا خصمانه شد.[۲۳۴] دربارهٔ روابط قرمطیان با خلفای بعدی فاطمی اطلاعی در دست نیست. از نظر آیین مذهبی نیز قرمطیان همواره خارج از دعوت اسماعیلی فاطمی باقی ماندند، امّا در بیرون از بحرین جماعت قرمطی به سرعت جذب آیین

232. M. Canard, *ibid,* p.453.

۲۳۳. ابن‌اثیر، همان کتاب، ج ۹، صص ۵۸ ـ ۵۹.

۲۳۴. عبدالرحمن بدوی، مذاهب الاسلامیین (بیروت، ۱۹۷۳م)، ج ۲، ص ۱۴۶ به بعد.

اسماعیلی فاطمی شدند و یا پس از زوال دولت فاطمی تجزیه گشتند.[۲۳۵] نویری نیز همین حقیقت را مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌گوید قدرت قرمطیان پس از شکست رو به سستی و زوال نهاد. مدّت ۹۵ سال پیوسته برای جنگ با آنان سپاه گسیل می‌شد، و فتنهٔ آنان بیشتر سرزمین‌ها و بیشتر مردم را در برگرفته بود. نویری می‌افزاید که پس از رویداد اصفر به حادثهٔ دیگری دربارهٔ آنان دست نیافته‌ام تا آن را بازگو نمایم.[۲۳۶]

دِخویه[۲۳۷] بر اساس شرح قصیدهٔ میمیهٔ ابن‌مُقرّب[۲۳۸] گزارش‌های ارزشمندی دربارهٔ سرانجام حکومت قرمطیان به دست داده است. درگیری‌های جدّی که به فروپاشی نظام حکومتی قرمطیان انجامید اندکی پس از دیدار ناصرخسرو در ۴۴۲ هجری در جزیرهٔ اُوال آغاز شد.[۲۳۹] شخصی از قبیلهٔ عبدالقیس به نام عوام بن محمّد بن یوسف بن زجاج معروف به ابوبهلول همراه با برادرش ابوالولید مسلم که هر دو از سنّیان بودند از حاکم قرمطی جزیره به نام ابن‌عرهم تقاضا کردند نزد حکومت

---

235. M. Canard, *ibid*, p.454.

۲۳۶. نویری، نهایة الارب، ج ۲۵، ص ۲۲۸.

۲۳۷. دخویه پس از انتشار کتاب یادداشت‌هایی دربارهٔ قرمطیان بحرین و فاطمیان در سال ۱۸۸۸ بر اساس تفسیر قصیدهٔ ابن‌مقرب مقاله‌ای در باب زوال قرمطیان نگاشت. این مقاله در مجلهٔ آسیایی به سال ۱۸۹۵ منتشر شد. برای مشخّصات این مقاله نگاه کنید به:
M. J. De Goeje,"La fin del´empire desQarmathes du Bahrain", *Journal Asiatique*, (Janvire-Février, 1895), pp.5-30.

۲۳۸. ابوعبدالله علیّ بن مقرب عُیونی ادیب و شاعر بحرین در سده‌های ششم و هفتم هجری قمری. ابن‌مقرّب در سال ۵۷۲ ق در خاندانی از سلسلهٔ عیونی که در خلال سده‌های پنجم تا هفتم هجری بر احساء حکومت می‌کردند دیده به دنیاگشود. نیای او عبدالله بن علی پس از شکست قرمطیان بحرین خود حکومت آن را به دست گرفت نک:
علیّ بن مقرّب، دیوان ابن‌مقرّب، به کوشش عبدالفتاح محمّد الحلو (قاهره، ۱۹۶۳م)، مقدمّه؛ علی بلادی، انوار البدرین (نجف، ۱۳۷۷ ق)، ص ۳۹۳ به بعد.

۲۳۹. برای پیشینهٔ تاریخی جزیرهٔ اُوال نک: خسرو خسروی، «بحرین»، دانشنامهٔ جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حدّاد عادل (تهران، ۱۳۷۵ ش)، ج ۲، صص ۳۳۲، ۳۳۳.

احساء میانجیگری نماید تا اجازهٔ بنای مسجدی به آنان داده شود، زیرا بازرگانان سایر مناطق به سبب نبودن مسجد در جزیرهٔ اُوال برای نماز جمعه از توقف در آنجا خودداری می‌ورزیدند و اگر این بازرگانان به بازارهای جزیرهٔ اُوال راه می‌یافتند، رفاه بسیاری نصیب مردم آن دیار می‌شد.[۲۴۰] ابوبهلول و برادرش در ازای کسب چنین اجازه‌ای مبلغ سه هزار دینار پرداختند. هنگامی که مسجد ساخته شد ابوالولید بر بالای منبر رفت و نام خلیفهٔ عبّاسی قائم بامراللّه خطبه خوانده شد. بر اثر این رویداد قرمطیان شوریدند و آن را بدعت خواندند و در صدد جلوگیری از آن برآمدند و بر این عقیده بودند که خلیفه را قدرتی نیست و حتّی در عراق نیز به نام مستنصر خطبه می‌خواندند. این سخنان دلیل بر آن است که مخالفت آنان در سال ۴۵۰ هجری بروز کرده، زیرا آغاز فرمانروایی امیر فاطمی و احیای خلافت عبّاسی در این سال رُخ نموده است.[۲۴۱] ابوبهلول نامه‌ای با هدایای گرانبها برای حاکمان لحسا نوشت و خواهان آن شد که به او اجازه دهند تا به نام خلیفهٔ عبّاسی خطبه بخواند. امیران لحسا پذیرای تقاضای او شدند و امکانات ابوبهلول روز به روز افزایش یافت. اندکی بعد حکومت لحسا که از ابن عرهم خواست مبلغ هنگفتی پول را از ساکنان اُوال تدارک نماید. ابن‌عرهم به این فرمان تن در نداد و ابوبهلول را از این فرمان آگاه ساخت. آنگاه نامه‌ای به امیران لحسا نوشت که ساکنان جزیرهٔ اُوال حاضر به پرداخت نیستند و او نیز برای وادار کردن آنان امکاناتی ندارد، از این‌رو فرمان را بلااجرا گذاشته است.[۲۴۲]

در ۴۶۹ هجری یحیی بن عباس امیر قطیف بر جزیرهٔ اُوال چیره شد. از این‌رو می‌توان با اطمینان پنداشت که یحیی از زوال قرمطیان در اُوال برای

240. M. J. De Goeje, "La fin de L´empire...", p.6.

241. M. J. De Goeje, *ibid*, p.7.

242. M. J. De Goeje, *ibid*, p.8.

تسخیر قطیف سود جسته است.[۲۴۳] او از خلیفهٔ عبّاسی و وزیر او نظام‌الملک و سعدالدوله درخواست کرد تا سوارانی کمکی جهت او گسیل دارند. به دنبال این تقاضا کجکینا حاجب سلطان ملکشاه همراه با چهارصد سوار ترک و عرب بدان سامان آمد، امّا یحیی بن عباس ترسید و این کمک را رد کرد و با پشتیبانی اعراب بادیه، کجکینا را ناگزیر کرد به بصره بازگردد.[۲۴۴] در این احوال عبداللّه بن علی عیونی بنیادگذار دولت عیونی بر آن شد تا احساء را از تصرّف قرمطیان به درآورد.[۲۴۵] قرمطیان در این نبرد از او شکست خوردند و عبداللّه بن علی با این پیروزی در زمرهٔ جنگ‌آوران نامی شهرت یافت.قرمطیان پس از این شکست به پایتخت خود عقب نشستند و در آنجا به مدّت هفت سال در محاصره بودند. عبداللّه بن علی چون دید که سپاهیان او توان چیره شدن به لحسا را ندارند با دربار بغداد به گفت‌وگو پرداخت و آنان سپاهی مرکب از هفت‌هزار سوار سلجوقی به فرماندهی اُکسُک سلار ملقب به ابن‌توبک که حلوان و توابع آن به او وانهاده شده بود به بحرین گسیل داشت.[۲۴۶] این سربازان چون به بصره رسیدند سه روز ساکنان را تحت فشار قرار دادند و برای آنکه به راه خود ادامه دهند، شرط نهادند که هزار شتر سوار و پانصد شتر جهت حمل مشکهای آب و پانصد هزار من آرد و همین مقدار جو و خرما و نوزده هزار دینار بگیرند و پس از آنکه بیشتر این خراج جنگی را ستاند،[۲۴۷] ابن‌توبک روانهٔ قطیف شد تا نخست یحیی بن عباس را به کیفر اعمال ناپسندش نسبت به کجکینا برساند. از این امر چنین برمی‌آید که

243. *ibid*, p.11.

244. *ibid*, pp.11-12.

۲۴۵. محمّد انصاری احسایی، تحفة المستفید، به کوشش حمد جاسر (احسا، ۱۹۸۲م)، ص ۹۸ به بعد.

246. M. J. De Goege, *ibid*, p.12.

247. *ibid*, p.14.

نیروی اعزامی از بصره پیش از آغاز سال ۴۶۸ حرکت نکرده است.[۲۴۸] یحیی بن عباس چون از نزدیک شدن سپاه آگاهی یافت به جزیرهٔ اُوال پناه برد و اُکسُک سلار راه خود را به سوی لحسا ادامه داد. عبدالله بن علی در پرتو نیروهای کمکی خود سرانجام توانست لحسا را به محاصره درآورد. دیری نگذشت که قحطی قرمطیان را وادار به سازش کرد و آنان رضا دادند که فرمان برند و مبلغ هنگفتی پول به خلیفه بپردازند به شرطی که برای جان و مال خود امان‌نامه دریافت دارند.[۲۴۹] قرمطیان از این امان‌نامه سود جستند و در انبارهای مخفی خود به گردآوری آذوقه پرداختند و دوباره آمادگی یافتند. قرمطیان می‌دانستند که سپاهیان اُکسُک سلار به علّت گرما و نبودن آب کافی در صحرا نمی‌توانند مدّت زیادی در بحرین بمانند. از این‌رو اُکسُک سلار ناگزیر شد به بغداد بازگردد و کار محاصره را به برادرش بغوش و عبدالله بن علی بر جای نهاد و وعده کرد برای پایان بخشیدن کار بحرین به زودی باز خواهد گشت.[۲۵۰] او پس از چندی آهنگ بصره کرد، امّا در این میان خبر رسید که قرمطیان و اَزْدیان برضدّ او با یکدیگر پیمان بسته‌اند، با این وجود عبدالله بن علی و برادر ابن‌توبک در نقطه‌ای به نام مابین الرجتین به آنان یورش بردند و بر دو طایفه پیروز شدند. قرمطیان به شرط امان یافتن، صلح را پذیرفتند و عبدالله بن علی وارد قلعه شد. بدین ترتیب عبدالله بر لحسا چیره شد و ترکان سلجوقی آنجا را ترک کردند. قرمطیان پس از این شکست آرام ننشستند و با کسان عامربن ربیعه به گفت‌وگو پرداختند. آنان در لحسا اردو زدند و از عبدالله بن علی خراج خواستند (خراجی که در زمان قرمطیان در برابر حمایت آن سرزمین می‌گرفتند). عبدالله از دادن خراج تن زد و با آنان در نقطه‌ای میان

248. *ibid,* p.14.

249. *ibid,* pp.14-15.

250. *ibid.*

دو نهر مُحلّم و سُلیسل به نبرد پرداخت[۲۵۱] و بر آنان پیروز شد. عبدالله در این جنگ چهار هزار شتر با شتربان و ساز و برگ آنها و تعداد زیادی اسب به غنیمت گرفت.عبدالله پس از شکست عامر دیگر بار قرمطیان را آماج حمله قرار داد. این نبرد در ۴۷۰ هجری میان نهرالخندق و باب‌الصفر روی داد. در این جنگ هشتاد تن از سران قرامطه کشته شدند. چیرگی عبدالله بر قطیف و جزیرهٔ اُوال که زمانی زیر نفوذ خاندان یحیی بن عباس قرار داشتند همچنان محفوظ باقی ماند.[۲۵۲] عبدالله بن علی احتمالاً برای حمایت پشت جبههٔ متحدان ترک نژاد خویش، تابعیّت و تیولداری مستنصر خلیفهٔ فاطمی راکه در ربیع‌الثانی ۴۹۶، علیّ بن محمّد صُلیحی را به عنوان حامی و تیولدار خود نامزد کرده بود، به رسمیّت شناخت.[۲۵۳] سرانجام عبدالله به فرزند خود، فضل، فرمان داد تا زکریا را که به جزیرهٔ اُوال پناه برده بود، تعقیب کند. فضل به دست خود عُکردت نیرومندترین شخص جزیره را به قتل رسانید و سپاهیان زکریا را پراکنده ساخت و از این راه شهرتی به هم رسانید. زکریا به عقیر گریخت و از آنجا واپسین تلاش خود را برای تصرف دوبارهٔ قطیف به کمک قبایل بدوی آغاز کرد، امّا شکست خورد و جان بر سر این کار داد و عبدالله فرمانروای سراسر بحرین شد.[۲۵۴] بدین ترتیب حکومت قرمطیان بر بحرین که مرکز حکومت آنان بود برچیده شد و این آخرین حکومت قرمطیان بود.

زمستان ۱۳۷۴

---

251. *ibid*, pp.20-21.

252. *ibid*, p.22.

253. W. Madelung, "Ḳarmaṭi", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, p.664.

254. M. J. De Goeje, *ibid*, p.24.

زندانی یمگان، زندانی شیلان*
سنجشی میان زندانْسروده‌های[1] ناصر خسروِ قبادیانی و لُرْد بایْرُن انگلیسی

محمّد حسین ساکت

شاید در نخستین دید چنین بنماید که میان زندگی‌نامه و شعرهای ابومعین حامدالدّین ناصرخسرو بن قبادیانی مروزی، شاعر ایرانی سدهٔ پنجم هجری (م ۴۷۰ق / ۱۰۰۴م یا ۴۸۱ق / ۱۰۸۸م) و جرج گُرْدُن بایْرُن (George Gordon Noel, Baron Byron)، شاعر انگلیسی سدهٔ نوزدهم

---

* متن سخنرانی نگارنده در کنگرهٔ جهانی ناصرخسرو، دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، مشهد ۲۳ تا ۲۸ شهریور ۱۳۵۳. متن این سخنرانی بنابر پاره‌ای از ملاحظات سیاسی؟ در کتاب یادنامهٔ ناصرخسرو (مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۵ش) چاپ نشده است.

درّهٔ یمگان اکنون در ایالت بدخشان در کشور افغانستان قرار دارد و شیلان یا شیّون (Chillon) در انتهای غربی دریاچهٔ ژنو روی تک صخره‌ای واقع است که آب از همه سو آن را فراگرفته است و تنها یک پل چوبی آن را به خشکی پیوند می‌دهد.

۱. زندانْسروده را، برای نخستین‌بار، نگارنده در برابر واژهٔ حبسیّه آورده است.

میلادی (م ۱۸۲۴م)، هیچ‌گونه همانندی نیست، به‌ویژه آنکه روزگار زندگانی این دو شاعر با شکاف ژرف هفت سده و نیم از یکدیگر جداست (ناصرخسرو: ۱۰۰۴ - ۱۰۸۸م / لردبایرن: ۱۷۸۸ - ۱۸۲۴م). با این همه مرزهای مشترکی در زندگی و گهگاه اندیشه، سنجش میان این دو شاعر را از پایگاهِ «ادبیّات تطبیقی» سودمند می‌نماید.[1]

هر دو شاعر عنوان و لقب ویژه‌ای یافتند: بایرن به لُرْد (Lord) و ناصر به «حجّت». با آنکه عنوان «لرد» برای بایرن موروثی بود، ولی لقب «حجّت» برای ناصر به کوشش خود او به دست آمد و، سپس، تخلّص

۱. ادبیّات تطبیقی، یا درست‌تر بگوییم ادبیات سنجشی (الادب المقارن / La Littérature Comparée/ Comparative Literature، از شاخه‌های نورُستهٔ پژوهش‌های ادبی است که در سدهٔ نوزدهم برگ و بارگرفت و در قالب دانشی مستقل درآمد. ادبیّات سنجشی گستردهٔ پهناوری یافته است. جستجو در پیوندها و بستگی‌های میان ادبیّات جهانی، کشف انگیزه‌های تأثیرگذاری و تأثیرپذیری در اندیشه‌ها، گرایش‌ها، تعبیرهای گوناگون و شیوه‌های ادبیِ نوآوران و آفرینشگرانِ ادبی جهان درگذشته و حال و بررسی همانندی‌ها و ناهمانندی‌ها آنها در حوزهٔ کار این دانش قرار می‌گیرد.

بدین‌گونه، زمینهٔ اصلی در پژوهش‌های تطبیقی تأثیرگذاری و تأثیرپذیری دو یا چند پدیدهٔ ادبی یا هنری است. با این نگاه، سنجش میان ناصرخسرو و لُرد بایرن در چهارچوب کار ادبیّات تطبیقی در نمی‌آید. امّا آیا آفاق بیکران اندیشه‌ها، برداشت‌ها، احساس‌ها و تخیّل‌های ادبی و هنری را می‌توان بندی و زندانیِ عصری محدود دانست؟ این چشم‌داشت، به ویژه در جهان شعر و تخیّل و آفرینش ادبی و هنری، دیدگاهی تنگ و تاریک ارائه خواهد داد. اگر همانندی‌ها و ناهمانندی‌ها در دو یا چند اثر ادبی گوناگون، آن هم با فرهنگ و زبان و بافت گوناگون و رنگارنگ، به بررسی گرفته شود به شکوفایی و بالندگی دانش ادبیّات سنجشی یاری خواهد رسانید. شاید درنگی و نگاهی نو لازم آید در تعیین مرز و حدود و حوزهٔ ادبیّات تطبیقی به دست کارشناسان این رشته.

برای آگاهی از ادبیّات تطبیقی بنگرید به نگاشته‌های زیر:

La Litterature Comparée. Collection Que Sais-Je? Paris, 1951; Pichois et Roueseau, *La Littérature Comparée*, Paris, Armand Colin, 1964;

مناف منصور، مدخل الی الادب المقارن، بیروت، منشورات مرکز التوثیق و البحوث، ۱۹۸۰م،

طه ندا، الادب المقارن، بیروت، دارالنهضة العربیة، ۱۹۷۳م

شعری‌اش گردید.[۱]

هر دو شاعر به جهانگردی پرداختند و چند سال از زندگی آنان در بیرون از مرز و بوم و زادگاهشان گذشت. ناصر خسرو هفت سال تمام (از پنجشنبه ششم جمادی‌الآخر ۴۳۷ تا شنبه ۲۶ جمادی‌الآخر ۴۴۴ هجری) کشورهای حجاز، مصر، فلسطین، تونس، هندوستان، ترکستان، عراق و شهرهای بزرگ و آبادان ایران را دیدار کرد.[۲]

---

1. R. A. Nicholson, "Nāsir Khosrow" in, James Hames (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics* (1917), vol.IV.

۲. ناصرخسرو در سال ۴۳۹ ق / ۱۰۴۷م به مصر رسید و سه سال در آنجا ماند. او که در سال ۴۴۱ ق / ۱۰۴۹م از قاهره دیدن کرد (سفرنامه ناصر به کوشش دکتر نادر وزین‌پور، تهران: کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۶ ش، صص ۴۹ و ۵۴) در آن هنگام، ابوتمیم معدّ بن علی معروف به المستنصر باللّه خلیفهٔ فاطمی بر مصر فرمانروایی می‌کرد (۴۲۷ ـ ۴۸۷ ق) ناصر پس از سرگشتگی بسیار و برخورد با عقاید و مکتب‌های گوناگون، سرانجام، پس از آشنایی با خلیفهٔ فاطمی مصر به مذهب اسماعیلیّه درآمد. خلیفهٔ فاطمی لقب «حجّت جزیرهٔ خراسان» را به ناصرخسرو ارزانی کرد. خراسان یکی از جزایر دوازده‌گانهٔ دعوت فاطمیان (اسماعیلیه) بود. اگرچه در سفرنامه اشاره‌ای به این سرگذشت دیده نمی‌شود ولی درکتاب زاد المسافرین به تصحیح محمّد بذل الرحمان (چاپ برلن، ۱۳۴۱ ق، ص ۳۹۷) و نیز دیوان شعر او آشکارا به این نکته برمی‌خوریم. بعدها، عنوان «حجّت خراسانی»، «حجّت مستنصری»، «حجّت فرزند رسول»، «حجّت نایب پیغمبر» در شعرهای ناصرخسرو به کار رفت (مهدی محقّق، بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی در فرق اسلامی، تهران، انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مگ‌گیل شعبهٔ تهران، ۱۳۵۵ش، ص ۲۹۲).
خلیفگان عبّاسی و فرمانروایان دست نشاندهٔ آنان در ایران و دیگر سرزمین‌ها، فاطمیان و مذهب آنان (اسماعیلیّه) را خطرناک‌ترین دشمن خویش می‌دانستند. فرقهٔ فاطمی را غزّالی توسی (م ۵۰۵ ق) «باطنیّه» نامید، پیش از غزّالی، خواجه نظام الملک (م ۴۸۵ ق)، و آنگاه، نویسندگان کتاب‌های مذاهب و دبستان‌های اسلامی این عنوان را به فاطمیان دادند. خلیفهٔ بغداد به غزّالی دستور می‌دهد تا کتابی دربارهٔ سرشت و حقیقت مذهب فاطمیان بنگارد. کتاب الرّد علی الباطنیّة و فضائح الباطنیة به قلم غزّالی نگاشته آمد. از سوی دیگر، ملکشاه، پادشاه سلجوقی و هماهنگ با خلیفهٔ بغداد به وزیر خود خواجه نظام الملک (م ۴۸۵ ق) فرمان می‌دهد تا سیاستنامه را بنویسد و دربارهٔ اصول زمامداری و رهبری و شیوه و شگرد برخورد با باطنیان (اسماعیلیان) داد سخن دهد. بدین‌گونه، تنها یک رویداد ساده نیست که

به سند انداخت گاهم، گه به مغرب
چنین هرگز ندیده ستم فلاخن[۱]

لرد بایرن دو سال تمام (از ۱۸۰۹ تا ۱۸۱۱م) از سرزمین‌های پرتغال، اسپانیا، ترکیه، یونان، سوئیس، بلژیک و ایتالیا دیدن کرد.[۲] هر دو پاره‌ای از شعرهای خود را در این گشت و گذارها سروده‌اند: ناصرخسرو برخی از قصیده‌ها و نیز سفرنامه را پرداخته است[۳] و لرد بایرن چکامه‌های زندانی شیلان *(The Prisoner of Chillon)*، رؤیا، بندهای سوم و چهارم سفرهای چایلد هارولد *(Child Harolds Pilgrimage)* و نخستین دو بخش سرودهٔ

می‌بینیم پس از ناصرخسرو قبادیانی، غزّالی توسی لقب و عنوان «حجّة الاسلام» می‌گیرد. (یحیی الخشّاب، «ناصرخسرو الرجل و الحقیقة»، یادنامهٔ ناصرخسرو، ص ۶۵۸).

۱. دیوان ناصرخسرو، تصحیح مجتبی مینوی ـ مهدی محقّق (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۳ش)، ص ۳۹۸. ق ۱۸۸، ب ۹ (ق: قصیده و ب: بیت).

2. Chester L. Shaver, "Lord Byron" in, *Encyclopedia International* (1996), vol.3, pp.446-447.

۳. هِرْمان اِته، خاورشناس آلمانی، بر آن است که ناصرخسرو بخش عمدهٔ مثنوی روشنایی‌نامهٔ خویش را در قاهره سروده است و هنگامی که فرقهٔ ناصریّه را در یمگان پایه گذاشت در آن سروده به بازنگری پرداخت (هرمان اته، تاریخ ادبیّات فارسی، ترجمهٔ دکتر رضازادهٔ شفق، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷ش، ص ۱۴۶).

شادروان میرزا محمّدخان قزوینی روشنایی‌نامه را سرودهٔ ناصرخسرو می‌دانست که میانهٔ سفر سال ۴۴۰ در مصر و یا ۴۴۳ هجری در بصره به نظم کشیده است و سپس، در یمگان با افزودن بیت‌هایی چند در آن به بازنگری دست یازیده است (سفرنامه به اهتمام م. غنی‌زاده، برلن، ۱۳۴۰ق، ص کب).

پژوهش‌های بعدی نشان داد که بی‌گمان روشنایی‌نامه و سعادت‌نامه از سروده‌های ناصرخسرو نیست (مجتبی مینوی، «روشنایی‌نامهٔ ناصرخسرو و روشنایی‌نامهٔ منظوم منسوب به او»، یادنامهٔ ناصرخسرو، صص ۵۷۴ ـ ۵۸۰؛ شادروان استاد علی پاشا صالح نیز در پانوشت ترجمهٔ تاریخ ادبیات ایران براون می‌نگارد که «شادروان بدیع‌الزمان فروزانفر ضمن یادداشت خود نوشته است: سعادت‌نامه و روشنایی‌نامه را از ناصرخسرو نمی‌دانند» (ص ۴۹۶، یادداشت ۱۵).

منفرد (Manfred) را سروده است.[۱]

هر دو شاعر در این گشت و گذارها با شاعر، نویسنده یا دانشمندی نامبردار دیدار کردند. ناصرخسرو در تبریز با قطران تبریزی (م ۴۶۵ق)؛ در معرّة النعمان با ابوالعلاء معرّی (م ۴۴۹ق)[۲] و در قاهره با خواجه مؤیّد شیرازی مشهور به داعی الدُّعاة (م پس از ۴۵۰ق)[۳] دیدارهایی آموزنده داشت. لرد بایرن با پرسی شللی (م ۱۸۲۲م P. Shelley) در سویس و تاماس‌مور (م ۱۸۵۲م Th. Moore) در انگلستان دیدار کرد. این دومین، درست‌ترین و دقیق‌ترین زندگینامه و گزارش اندیشه‌های بایرُن را به انگلیسی نگاشت.[۴]

هر دو شاعر زیبا چهره و بلندگیسو بوده‌اند. ناصر خود گوید:

گشته چون برگ خزانی ز غم غربت
آن رخِ روشن چون لالهٔ نُعمانی[۵]

و نیز:

سروی بُدی به: قدّ و به رخ: لاله
اکنون به رخ: زریر و به قد: نونی[۶]

1. Chester L. Shaver, Supra; *Grand Larousse Encyclopedique*, (Paris, 1960), vol.2, p.460.

۲. سفرنامه، به کوشش دکتر وزین‌پور، صص ۷-۸ و ۱۴-۱۵.

۳. ابوالقاسم حبیب‌اللهی، «المؤیّد فی دین الله استادِ ناصرخسرو»، یادنامهٔ ناصرخسرو، صص ۱۳۴-۱۵۴.

4. E. H. C, "Byron" in, *Encyclopedia Britanica* (1961), vol. 4, p.480.; *Grand Larousse*, p.460.

۵. مهدی محقّق، پانزده قصیده از حکیم ناصرخسرو قبادیانی (تهران، کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۴۰ش)، ص ۴۲؛ دیوان، ص ۴۳۵، ق ۲۰۸، ب ۶.

۶. دیوان، ص ۳۸۱، ق ۱۸۱، ب ۱۵.

و یا:

تازه رویم بـه مـثل لالهٔ نـعمان بـود
کاهِ پـوسیده شـد آن لالهٔ نـعمانم![۱]

و همو:

رویــم بـه گُـل و بـه مشک بـنگاشت
چـــون دیـــد کـــه فـتنهٔ نگـارم[۲]

و همو:

گیسوی من به سـوی مـن نـه دو ریـحانست
گــر بــه چشـم تــو هـم تـافته مـار آیـد[۳]

کالریج (م: ۱۸۳۴م S.T.Coleridge) دربارهٔ زیبایی بایرن می‌گوید:

اگر او را دیده بودید باور نمی‌کردید، چشم‌هایش دروازه‌های باز خورشید بود. چیزهایی از تابندگی و برای درخشندگی.[۴]

هم شاعر ایرانی و هم شاعر انگلیسی زبان‌هایی آموختند که با زبـان مادری و قلمی آنان به‌گونه‌ای پیوند داشت: بایرن لاتین و یونانی[5] و ناصر تازی و هندی.[۶]

---

۱. دیوان، ص ۱۹۶، ق ۹۰، ب ۱۷.

۲. دیوان، ص ۱۷۲، ق ۷۹، ب ۴۰.

۳. همان، ص ۱۶۲، ق ۷۴۱، ب ۳۰.

4. *Encyclopedia Britanica*, p.483.

5. *Ibid.*

۶. مقدمهٔ دیوان ناصرخسرو بـه قـلم سیّدحسن تـقی‌زاده، بـه تـصحیح تـقوی (تـهران، افست گلشن، ۱۳۴۸ش)، ص ید.

هر دو شاعر نقشی سترگ در سیاست بازی کردند. شاعر آزادمنش ایرانی، ناصرخسرو، مانند یک پارتیزان، ناز و نعمت و جاه و مقام و دارایی و هستی خویش را برای بیداری مردم و آزادی کشورش از یوغ بردگی فکری و بدنی ترکان دست‌نشاندهٔ بیگانگان از دست داد و تا مرز جانبازی با کوششی خستگی‌ناپذیر پیشتازی کرد؛ چرا که اسماعیلیان مانند انجمن‌های پنهانی سدهٔ نوزدهم ایتالیا و مقدونیّه، نمایندهٔ یک نهضت افراطی و سلحشور ملّی بودند.[۱] ناصرخسرو که "حجّتِ خراسان" بود در رأس شبکهٔ سازمان‌های یک ناحیهٔ بزرگ (جزیره) قرار داشت.[۲]

لرد بایرن، شاعر آزادیخواه انگلیسی، به عضویّت انجمن یونان برگزیده شد؛ عضو کوچکی از انجمن «نجات میهن» که توانست انگیزه‌ای گردد در آزادی و استقلال یونان. بایرن آهنگِ سفر یونان کرد. سرانجام، پیامی از شاهزاده الکساندر ماوروکُرداتو (Mavrocordato) دریافت داشت که با پافشاری از او خواسته شده بود بی‌درنگ به شهر مِسولُنگیون (Mesolongion) بیاید. بایرن در ۲۹ دسامبر ۱۸۲۳ روانهٔ این شهر شد و پس از یک مسافرت پر سرگذشت در پنجم ژانویهٔ ۱۸۲۴ به مسولنگیون رسید و شاهانه پذیرایی شد. بایرن به هنگام اقامت سه ماههٔ خود در آن شهر هزینهٔ هنگفتی برای ساز و برگ و پزشکی پرداخت. شاعر انگلیسی در ماه مارس همان سال از اُدی‌سیوس (Odyseus) و دیگر رهبران پیامی دریافت داشت تا در کنفرانسی در سالونیک شرکت جوید و به سِمَتِ فرماندهی کلّ بخش‌های آزاد شدهٔ یونان گمارده شود. بایرن تنها شرکت در کنفرانس را پذیرفت. اگرچه بایرن زنده نماند تا استقلال یونان را از

---

۱. برناردلویس، فدائیان اسماعیلی، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای (تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸ش)، ص ۱۹۶.

۲. ای. پ. پطروشفسکی، اسلام در ایران، ترجمهٔ کریم کشاورز (تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۰ش)، ص ۳۵۷.

دست تُرکان عثمانی به چشم ببیند،[1] ولی در نگاه آزاداندیشان و آزادگان یک مبارز خستگی‌ناپذیر بر ضدّ ستم، بی‌عدالتی و خیانت به شمار می‌آید.[2] نقشی که بایرن در سیاست بازی کرد او را نزد کسانی که در راه آزادی به کوشش و پیکار می‌پرداختند گرامی و ارجمند نگاه داشت.[3]

هم ناصرخسرو و هم لرد بایرن در جوانی به شادخواری، باده‌گساری و عیش و نوش می‌پرداختند. دربارهٔ بایرن باید گفت که خوش‌گذرانی و زن‌بارگی او نام و اعتبار و چه بسا هنر شاعری‌اش را به خطر انداخت. اگرچه بایرن از لنگیدن پای خود رنج می‌برد ولی، این کمبود را با روی

---

۱. لردبایرن، محبوس شیلان و دو قطعهٔ منتخب دیگر، ترجمهٔ مسعود فرزاد ـ جواد شیخ الاسلامی، (تهران، کانون معرفت، بی‌تا)، صص ۳۰ ـ ۳۱؛ مجتبی مینوی، پانزده گفتار (تهران، انتشارات توس، چاپ سوم، ۱۳۶۷ش).

2. Tom. Peter Cross and others, *English Writers*, Revised Edition, (Ginn and Company, 1940), p.719.

3. *Encyclopedia Britanica*, p.483.

دیدگاه‌های تند انقلابی بایرن در جهان سیاست او را مورد خشم و کینهٔ کانون‌های اشرافی انگلستان قرار داده بود. در آن سال‌ها ناپلئون با انگلستان می‌جنگید و چندی نگذشته بود که واشنگتن، سردار نامبردار آمریکایی، آمریکای جوان را از چنگ استعمار انگلیس بیرون آورده بود و پس از استقلال آمریکا به ریاست جمهوری آنجا رسیده بود. بایرن آشکارا از این دو سردار فرانسوی و آمریکایی، که قهرمانان پیکار با انگلستان به شمار می‌آمدند، هواداری می‌کرد و از حکومت کشورش به انتقاد می‌نشست. بایرن زیر بار تندِ تهمت‌های مراکز اشرافی انگلستان قرارگرفت و یک‌بار خشمگنانه و دور از انتظار گفت: «اگر اندکی از حرف‌هایی که برای من می‌زنند راست باشد معنایش این است که من و انگلستان برای هم ساخته نشده‌ایم». بایرن بدان اندازه دلتنگ و دلسرد شده بود که در دم مرگ نیز وصیّتش این بود که «استخوان‌های مرا به خاک انگلستان برنگردانید. بگذارید دست کم در گور خود راحت بخوابم». سرانجام، هنگامی که در یونان به هنگام بازگشت به انگلستان در پی یک تب مزبور جهان را بدرود گفت قلبش در آن سرزمین و بقیّهٔ پیکرش در انگلستان به خاک سپرده شد.

مجموعهٔ آثار، تألیف و ترجمهٔ شجاع‌الدّین شفا، ج ۴، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۱ش، ص ۱۸۲۸.

آوردن به ورزش مشت‌زنی و به ویژه شنا ـ که در آن ورزشکاری برجسته و درخور احترام گردید ـ جبران کرد.[1] زیبایی، شوخ‌طبعی و سرشت اشرافی‌گری، بایرن را به عشق‌ورزی‌ها و هوسبازی‌ها کشانید و همین کار در سبک و چگونگی اندیشه و قالب شعری او نشانِ سترگی برجای نهاد.

یک دگرگونی ناگهانی، که انگیزه‌های راستین آن ناشناخته است و شاعر ایرانی خود آن را «رؤیای پیامبری» می‌خواند، ناصرخسرو را رهایی می‌بخشد:[2]

بیدار شدم زخواب، لا!، بل — بیدارم کرد کردگارم
برکندم جهل و گمرهی را — از بیخ، زباغ و جویبارم[3]

در حالی که «این جهش»، نقطهٔ آغازین دگرگونی‌های اندیشه‌گری و کارکردهای سیاسی و اجتماعی ناصرخسرو به شمار می‌آید، چنین بازگشت و بیداری در شاعر انگلیسی نشان نداریم. شاید اگر شاعر انگلیسی به چهل سالگی می‌رسید ـ سنّی که به گفتهٔ ناصرخسرو سنّ و سال کمال و پختگی است ـ این «جهش» هم در زندگی او پدید می‌آمد دریغا که بایرن در سی و شش سالگی جهان را بدرود گفت.

هر دو شاعر از زادگاه خود رانده و آواره شدند. اگرچه نمودار انگیزهٔ آوارگی شاعر انگلیس هنوز تاریک است و شاید کشف رابطهٔ مرموز و عاشقانهٔ او با خواهر ناتنی‌اش به نام آگُوستا لِیْ (Agusta Leigh) به دست همسرش انگیزهٔ بنیادین این آوارگی و راندگی بود که برای همیشه لندن را

1. *Ancient and Modern Classics*, vol.6, p.2806.

2. Berthels, "Nasir Khosrow" in, *The Encyclopedia of Islam*, (1936), vol.III, pp.868-870.

نیز نک: سفرنامه، ص ۲.

۳. دیوان، ص ۱۷۲، ق ۷۹.

ترک گفت،[1] ولی گریز، آوارگی و پناهندگی شاعر ایرانی از ترس پیگرد ستمبارگانِ بی‌فرهنگ و دست‌پروردگان بی‌خرد و متعصّبی بود که با هرگونه آزاداندیشی و جریان‌های بیدارکننده و آگاهی‌دهنده و رهنمودهای تودهٔ ستم‌کش و پایین جامعه ستیز می‌کردند. دستگاه حکومت سلجوقی کوشش‌ها و پویش‌های ناصرخسرو را خطرناک می‌دانست و از این شاعر متعهّد و آزاداندیش بیم داشت و نمی‌گذاشت تا او به کار دعوت و تبلیغ بپردازد. از این‌رو، ناصرخسرو برای همیشه به درّهٔ یمگان پناه برد و دیگر هیچ‌گاه زادگاهش را ندید.[2]

سرانجام، هم شاعر ایرانی و هم شاعر انگلیسی در دیگر شاعرانِ واپسین روزگار خود نشان نهادند و به دست شاعران و دانشمندانی چند ستوده شدند و آثارشان به زبان‌های گوناگون ترجمه و پراکنده گردید.[3] جای پای تأثیر زبان و سبک ناصرخسرو تا اندازه‌ای در شعرهای خاقانیِ شروانی (م ۵۸۲ یا ۵۹۵ق) مسعود سلمان (م ۵۱۵ق)، ملک‌الشّعرای بهار (م ۱۳۳۰ ش) و به ویژه قصیده‌سرایان به سبک خراسانی پیداست.

یک بررسی از ادبیّات اروپا گواهی خواهد بود بر جهانی بودن تأثیر

---

1. Stephen Spender, *The Concise Encyclopedia for English and American Poets,* (London, 1963), p.69.

2. Bethels, *Supra*, p.870.

۳. روشنایی‌نامه با شرح و ترجمهٔ آلمانی به شعر در مجلّهٔ انجمن شرق‌شناسی (جلدهای ۳۳، ۳۴، سال ۱۸۷۹م) به دست هرمان اِته (H. Ethe) نشریات سعادت‌نامه را فانیان (M. Fagnan) به فرانسه ترجمه کرد و در شمارهٔ ۳۴ همان مجلّهٔ بالا نشر داد. گی لو استرانج (G. Le Strange) سفرنامه را به نام گزارش سفر سوریّه و فلسطین (۱۸۸۸م) به انگلیسی، شِفر (M. Chefer) به فرانسه، برتلس (Berthels) به روسی (۱۹۳۰ م.) و یحیی خشّاب به عربی ترجمه کردند. گزیده‌ای از شعرهای ناصرخسرو به دست ادوارد براون بریتانیایی به زبان انگلیسی نشر یافت (براون، تاریخ ادبی ایران، ج ۲، ترجمهٔ علی پاشا صالح، ص ۴۱۹؛ تاریخ ادبیّات ایران از سعدی تا فردوسی، ترجمهٔ فتح‌اللّه مجتبایی، ص ۱۳۳۱؛ یحیی خشّاب، «ناصرخسرو: الرجل و الحقیقة»، ص ۶۴۲).

بایرن. کسانی مانند ویکتور هوگو (م ۱۸۸۵م Victor Hugo) ، لامارتین (م ۱۸۶۹م Lamartine)، دلاوین (Delavigne) و آلفرد دوموسه (م ۱۸۵۷م Alfred de Musset) در فرانسه؛ بورنه (Börne)، موللر (م ۱۸۲۵م Müller) و هاینه (م ۱۸۵۶م Heine) در آلمان؛ لئوپاردی (م ۱۸۳۸م Leopardi)، ژیوستی (Giusti) در ایتالیا، پوشکین (م ۱۸۳۷م A.Pouch kine) و لمونوتوف (Lemonotov) در روسیّه؛ میسک اویچ و (م ۱۸۵۵م Mickiewica) و اسلواکی (م ۱۸۴۹م Slowacki) در لهستان، کم و بیش ستایشگران، تقلیدکنندگان و یا شاگردان بایرن بوده‌اند.[1]

شعرهای بایرن به فرانسه، انگلیسی، آلمانی، ایتالیایی، روسی، اسپانیایی، لهستانی، دانمارکی،[2] عربی،[3] فارسی[4] و زبان‌های دیگر ترجمه و نشر یافته است.[5]

اکنون، زندانْسرودهٔ لرد بایرن ـ زندانی شیلان ـ را با زندانْسروده‌های ناصرخسرو در یمگان برابر می‌نهیم تا دیدگاه‌های گوناگون، قالب و محتوای آنها را به کوتاهی ارزیابی کنیم.[6]

نخست، باید دانست که نه لرد بایرن و نه ناصرخسرو هیچ‌کدام زندانی

---

1. *Encyclopedia Britanica*, p.483.

2. *Ibid.*

۳. دکتر عبدالرّحمن بدوی منظومهٔ *Child Harold* را به عربی زیر عنوان اسفار تشایلد هارولد ترجمه کرده است.

۴. مسعود فرزاد و جواد شیخ الاسلامی در کتابی زیر عنوان محبوس شیلان سه اثر شعری و شجاع الدّین شفا در مجموعهٔ آثار، زندانی شیلان و چند غزل و منظومه از لرد بایرن را به فارسی ترجمه کرده‌اند.

5. E. H. Coleridge, *The Poetical Works of lord Byron,* (London, Oxford Press 1961), p.336.

۶. شعرهای بایرن به زبان‌های هلندی، سوئدی، ارمنی، روماتیک، ایسلندی، رومانی، سرب، مجارستانی، عبری و حتّی اسپرانتو ترجمه شده است (مجموعهٔ آثار تألیف و ترجمهٔ شجاع الدّین شفا، ص ۱۸۲۵).

نبوده‌اند. بایرن زندان‌سرودهٔ زندانی شیلان را از زبان فرانسوا دوبنیوار (François de Bonivard)،[۱] با طرح و تخیّلی شاعرانه و هنرمندانه در ۱۴ بند سروده است. این زندان‌سروده با «غزلی دربارهٔ شیلان» آغاز می‌شود:

آزادی! ای روح جاویدِ بی‌بند!
درخشانتری در سیه چاله‌ها،
ـ از آن رو که جای تو تنهاست در دل ـ
دلی که بُود جایگاه تو در آن،
دلی که برای تو و عشق تو می‌تپد.
زمانی که فرزندهایت
گرفتار این دخمهٔ تنگ و تاریک وحشت فزایند؛
و زنجیر بر پایشان بسته
ـ بی‌حال و خسته ـ
به دست آورد میهن از خونشان:
گشایش،

۱. فرانسوا دو بونیوار، فرزند لویی دو بونیوار، در سال ۱۴۹۶ پا به جهان گذاشت و در تورن (Turin) به تحصیل پرداخت. در سال ۱۵۱۰، ژان امه دو بونیوار، عموی فرانسوا، او را به پیشوایی صومعهٔ سنت ویکتور برگزید. بونیوار از این عنوان برای کارهای خود بهرهٔ فراوانی گرفت. بونیوار، سرانجام، برای آزادی و استقلال میهنش ـ سویس ـ و تولّد تاریخ ژنو نقش سترگی بازی کرد. او می‌خواست شهر ژنو را که در زیر یوغ بردگی شارل سوم قرار داشت به جمهوری تبدیل کند. در این پیکار و کوشش، نخست به دستور دوک (شارل سوم)، از مقام خود عزل گردید و سپس دو سال زندانی شد. پس از آزادی از زندان، بونیوار، برای دومین‌بار، در دژ شیلان به دستور همان شاهزاده زندانی گردید ولی سرانجام، در سال ۱۵۳۶ به دست مردم بِرْنْ از زندان آزاد شد. او شش سال در زندان شیلان به سر برد و پس از آزادی، به عضویّت شورای دولتی شهر برگزیده شد. و سرانجام، در سال ۱۵۷۰ میلادی جهان را بدرود گفت.

(*The Poetical Works of Byron*, pp.336-337.)

رهایش،
و پیروزی و کامیابی؛
و با هر نسیمی به پرواز در می‌آید و می‌برد،
به هر گوشه‌ای از جهان،
نام آزادی و رادی و پاکبازی
آی شیلان! زندانِ تو جایگاهی است پاک و مقدّس
غمینْ خاکِ تو: محرابِ نیایش
و پیداست در پلکانش
بسی جایِ گامِ کسان
بسانِ یکی سبزه‌زاری که افسرده است از پایکوبِ هر رهگذاری.
بونیوار! به جانِ تو سوگند!
نخواهد توانست هرگز کسی
که بزداید آن جاودانه نشان‌ها ــ
نشانی که در راستای زمان‌ها
به سوی خدا می‌برد از ستم‌ها پناه
آه شیلان!
آه![1]

این زندانْسروده دربارهٔ دلاوری‌ها، ایستادگی‌ها و پیکارهای یک پدر و شش برادر است که به خاطر اعتقاد به مذهب پروتستان به دست کاتولیک‌های متعصّب و سخت‌دل آزار دیدند و سرانجام، جان خویش را بر سر ایمانشان باختند. پدر در شعله‌های آتش زنده زنده سوخت و پسرانش به همین اتّهام به زندان افتادند. دو تن از برادران در میدانِ کارزار کشته شدند و سومی، مانند پدرش، در آتش سوخت و سه برادر دیگر با

1. *The Poetical Works of Byron*, p.336.

گوینده به سیاهچال گرفتار آمدند. اکنون تنها، گوینده از آن هفت تن زنده مانده است. بایرن از زبان این گوینده، که رهایی یافته است، از سیاهچال شیلان سخن می‌گوید.

اگرچه در متن زندانْ‌سرودهٔ شیلان هیچ اشاره‌ای به نام و سرگذشت فرانسوا دو بونیوار دیده نمی‌شود ولی، این سروده دربارهٔ مردی است که برای آزادی و استقلال میهنش گونه‌گون آزارها و سختی‌ها دید و سیاهچال شیلان را به جان خرید. این مرد کسی جز بونیوار نیست که در راه آزادی سویس شش سال در زندان شیلان گرفتار و به بند آمد.[1]

لرد بایرن به هنگام سرودن این سُروده از سرگذشتِ سیاسی و زندگی‌نامهٔ فرانسوا دوبونیوار آگاهی بسنده‌ای نداشت. او خود اقرار می‌کند که اگر آگاهی بسنده‌ای در این باره می‌داشت، آن چنان که می‌شایست و می‌بایست، با سخن از دلاوری، بی‌باکی، پاکی و فضیلت‌های بونیوار، سروده‌اش را والایی و ارج می‌بخشید. پس از چندی، بایرن با یاری گرفتن از یک همشهریِ فرانسوا دوبونیوار ــ یک مرد ژنوی ــ از سرگذشت و سرنوشت و مبارزهٔ قهرمانهٔ او آگاهی یافت و «غزلی دربارهٔ شیلان» را به آغاز زندانْ سرودهٔ خود افزود.[2]

ناصرخسرو بخش پایانی عمر خوش را از بیم پیگرد و شکنجه و آزار دشمنانش در درهٔ خشک و کوه‌های سرکشیده و هوای دلتنگ یمگان گذراند. توصیفی که ناصرخسرو از «یمگان دره» دارد با آنچه بایرن از «زندانِ شیلان» می‌آورد همانند می‌نماید:

ماندە به یمگان به میانِ جِبال   نیستم از عجز و نه نیز از کِلال

---

1. *Ibid*, p.337.
2. *Ibid*, p.337.

بـــلخ تــرا دادم و یــمگان ســتد وین درهٔ تـنگ و جـبال و تـلال[۱]

زندانْسرودهٔ بایرن با این مصرع آغاز می‌شود:

«مویِ سرمن شده است خاکستری»[۲]

ناصر نیز در دومین بیت از قصیده‌ای می‌گوید:

گشت بر مـن روز و شب چـندان کـه گشت از گشتِ او
مـــوی مـــن مـــانند روز و روی مـــن مـانندِ شب[۳]

و یا:

مویم چـنین سـپید ز گـردِ سـپاه شـد
کامد سـپاه دهـر سـویِ کـارزار مـن[۴]

و نباید از یـاد ببریم کـه روح سـرکش و پـویشگرانـه و بـزرگ‌منشانهٔ ناصرخسرو را «یمگان درّه» زندان بود:

من به یمگان در، به زندانم از ایـن دیـوانگـان
عالِمُ السّرّی تو، فریاد از تو خواهم، آی ربّ![۵]

در قصیدهٔ دیگری می‌خوانیم:

از بـــیمِ ســـپاهِ بـوحنیفه بیچاره و مانده در حصارم[۶]

---

۱. دیوان، ص ۳۴۸، ق ۱۳۵، ب ۴۶.

2. *The Potical Works,* p.336.

۳. همان، ص ۹۵، ق ۴۴، ب ۲.

۴. همان، ص ۲۹۸، ق ۱۴۰، ب ۷.

۵. همان، ص ۹۶، ق ۴۴، ب ۱۳.

۶. همان، ص ۱۷۱، ق ۷۹، ب ۸.

در نخستین بند از زندانْ‌سرودهٔ بایرُن می‌خوانیم:

«من به بند از باورِ مام و پدر گردیده‌ام».[1]

همین سخن را ناصرخسرو می‌گوید که از برای دین و آیین، زندانیِ فرمانروایان بی‌آیین یا، به سخن بهتر، دیوانِ دین‌فروش شده است:

از بهرِ دین ز خانه براندند مر مرا
تا با رسول حقّ، به هجرت جدا شدم[2]

و یا:

من رانده ز خان و مان به دینم   زینست عدو دو صد هزارم[3]

و باز می‌خوانیم:

گرد ایشان رمنده کرد مرا   از سرِ خان و مان و نعمت و ناز[4]

این بار با دلی درد آشنا می‌سراید:

در بلخ ایمن‌اند ز هر شرّی   می‌خوار و دزد و لوطی و زن باره
ور دوستدار آل رسولی تو   چون من ز خاندان شوی آواره[5]

و باز می‌خوانیم:

1. *The Poetical Works,* p.337.

۲. همان، ص ۱۳۹، ق ۶۲، ب ۳۴.
۳. همان، ص ۴۱۹، ق ۱۹۸، ب ۴۹.
۴. همان، ص ۱۵۳، ق ۶۹، ب ۲۸.
۵. همان، ص ۲۹۷، ق ۱۳۹، ب ۱۱ و ۱۲.

شو سخن گستر ز حیدرا گر نیندیشی ازان
همچو بر من، کوه یمگان بر تو بر، زندان کنند[۱]

شگفت اینکه قهرمانِ زندانْسرودهٔ بایرن ـ بونیوار ـ دارای ویژگی‌هایی است همانند ناصرخسرو. بونیوار دلاور آزاده‌ای است که برای اعتقاد به مذهب پروتستان به دست پاره‌ای از کاتولیک‌های متعصّب و سبک‌مغز به بند می‌آید. پیدایی مذهب پروتستان، در واقع، اعتراض و واکنشی بود در برابر فشارها، ستمگری‌ها، زورگویی‌ها، خرافات و تحمیق‌های دستگاه پرشکوه ولی پوشالی پاپ و کلیسا و آیین استعمارگر کاتولیک. مذهب پروتستان در برابر کارهای غیرقانونی و غیرمذهبی مذهب کاتولیک ایستادگی‌ها کرد و با خرده‌گیری و انتقاد از آن جوانه زد. مذهب تشیّع نیز در برابر تسنّن چنین بود. به گفتهٔ کارّا دو وو (Carra de Vaux):

> تضاد و دوگانگی میان تشیّع و اسلام سنّی [دین رسمی غزنویان و سلجوقیان] پیکار میان اندیشهٔ باز و آزاد و آیین افسرده و تنگ‌بین و محدود بوده است.[۲]

بهنه جویان و جزین هیچ بهانه نه
که تو بد مذهبی و دشمن یارانی[۳]

---

۱. همان، ص ۱۵۱، ق ۵۸، ب ۲۳.
۲. اگناس گلدزیهر، العقیدة و الشریعة فی الاسلام، ترجمهٔ دکتر محمّد یوسف موسی و دیگران (قاهره، دارالکتاب المصری، ۱۹۴۶م)، ص ۲۰۵. به نقل از کتاب اسلام و نبوغ سامی و آریایی بارون کارّا دو وو. العقیدة و الشریعة فی الاسلام ترجمهٔ تازی کتاب *Orlesungen uber der Islam* گلدزیهر است که به آلمانی نشر یافته است. این کتاب زیر عنوان درس‌هایی دربارهٔ اسلام به قلم دکتر علی‌نقی منزوی به فارسی ترجمه شده است.
۳. دیوان، ص ۴۳۵، ق ۲۰۸، ب ۹.

بزرگی و شگرفی کار ناصرخسرو هنگامی به خوبی نمودار می‌شود که وضع اجتماعی روزگار او را از دید گذر دهیم و به یاد آوریم که تعصّب‌پیشگان مزدور و پیشاهنگان رسمی پیکار با آزاداندیشی به نام دین، کتابخانه‌های تشیّع را از میان می‌بردند. در این رویداد تلخ و نفرت‌انگیز، یک میلیون و ششصد هزار کتاب کتابخانهٔ کاخ خلفای فاطمی در یورش صلاح‌الدین ایّوبیِ کُرد و دیگر متعصّبان از میان رفت.[۱] به نگاشتهٔ راحة الصدور:

> و به حمداللّه تعالی پشت اسلام قوی است و اصحاب ابوحنیفه شادان و تازان و چشم روشن و در عرب و عجم و روس شمشیر در دست ترکان است و سهم ایشان در دل‌ها راسخ و در حمایت ایشان دین و علم و تقوی خاصّه در خراسان رونق تمام داشت و کفر و الحاد و تشیّع و فلسفه و دهریّت و تناسخ از میان برداشته شد.[۲]

برای همین است که کیش اسماعیلی خطری بزرگ برای نظام سیاسی و اجتماعی و دینی حکومت موجود به شمار می‌آمد.[۳]

جهل و گمراهی و فریب و نیرنگ و هر کاری را در پوشش و به نام و بهانهٔ کیش و دین انجام دادن چنان رایج بود که:

می‌فروش اندر خرابات ایمن است امروز و من
پیشِ محراب اندرم با بیم و ترس و با هَرَب[۴]

---

۱. ذبیح‌اللّه صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، (تهران)، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶ش، ص ۱۳۳).
۲. براون، تاریخ ادبی ایران از سعدی تا فردوسی، ترجمهٔ فتح‌اللّه مجتبایی، ص ۲۴۷، ص ۱۳۲ به نقل از الخطط مقریزی.
۳. برنارد لویس، فدائیان اسماعیلی، ص ۱۹۹.
۴. دیوان، ص ۹۷، ق ۴۴، ب ۲۲.

در همین راستا از زبانِ ناصر خسرو می‌شنویم که:

از شافعی و مالک، و ز قولِ حنیفی
جُستم ره مختار جهانْ داورِ رهبر
هریک به یکی راه دگر کرد اشارت
این، سویِ خُتن خواند مرا آن، سویِ بربر
چون چون و چرا خواستم و آیتِ محکم
در عجز بپیچیدند، این: کور شد، آن: کر...
رویم چو گُلِ زرد شد از دردِ جهالت
وین سرو به ناوقتْ بخمیّد چو چمنبر[۱]

در جای دیگر می‌گوید:

چو خلق جمله به بازار جهل رفته ستند
همی ز بیم نیارم گشاد دکّان را[۲]

زبان شعری بایرن و ناصر هر دو توانا و استوار و اصیل است. دیواری بلند و دراز، سبک شعر این دو شاعر را از یکدیگر جدا می‌کند. بایرن زیر تأثیر محیط اشرافی و با آن ویژگی‌هایی که داشت چه در زندگی و چه در شاعری به نام یک شاعر رمانتیک شناخته شده است.[۳] با آنکه شعرهای بایرن بیشتر در زمینه‌های اخلاقی برجستگی یافته است ولی این شاعر انگلیسی در جنبش رمانتیسم تأثیر شگرفی برجای نهاده است.[۴] برای

۱. دیوان، صص ۵۰۸-۵۰۹، ق ۲۴۹، ب ۳۷-۳۹ و ۵۰.
۲. دیوان، ص ۱۱۸، ق ۵۳، ب ۵۲.
3. A. C. Ward, *Illustrated History of English Literature,* (London, 1955). vol.3, p.95.
4. Sir Paul Harvey, *The Oxford Companion to English Literature*, p.253.

همین است که به گفتهٔ پرسی شللی، زندگی بایرن محور شعر اوست و غزلیّاتش بهترین شعرهایش به شمار می‌آید.[۱] برای نمونه، غزل «دوشیزهٔ آتن، پیش از آنکه جدا شویم» (Maid of Athen, before we part) در نگاهِ منتقدان، یکی از بهترین سروده‌های کوتاه عاشقانهٔ اوست.[۲] تأثیر بایرن در مکتب رمانتیسم به اندازه‌ای بود که او را به قالب یکی از رمانتیک‌ترین چهره‌ها در ادبیّات انگلیس در آورده است. او در ادبیّات و زندگی انگلیسی نشانی گسترده و ژرف نهاد. هنوز تعبیر «قهرمان بایرنی» (Byronic hero) در ادبیّات شیوه و سبکی است آشنا.[۳] در واقع، شعر بایرن واکنشی بود بر ضدّ معیارها و میزان‌های پذیرفته شدهٔ «عصر کلاسیسیسم» (Age of Classicism) که از ۱۶۶۰ تا ۱۷۴۴ میلادی بر ادبیّات انگلیسی سایه گسترده بود.[۴] با آنکه بایرن، به عنوان یک شاعر رمانتیک، با طبیعت خوگر و آشناست، ولی شخصیّت او در برابر طبیعت خودنمایی می‌کند. روی آوردن بایرن به طبیعت به خاطر گریز او از انسان و اجتماع بود.[۵] تاماس ماکولی (Th. Macaulay) ، ادیب و سیاستمدار اسکاتلندی (۱۸۰۰ ـ ۱۸۵۹م)، درست می‌گوید که: «همهٔ شخصیّت‌های ادبی در آثار بایرن ـ حتّی در تراژدی‌هایش ـ سیمایی از شخصیّت اوست. آن شخصیّت در کارهای ادبی بایرن جز در قالب یک مرد و یک زن ریخته

---

۱. خلیل جمعه الطوال، «پرسی شلّی» در مجلّهٔ الرسالة (مصر، ۱۹۳۶م)، شمارهٔ ۱۴۳، سال چهارم.

2. Tom. Peter Cross and others, *English Writers*, p.351.

گمانه زده‌اند که بایرن این شعر را خطاب به تیره سامَکْری (Theresa Macri) ـ خانمی که بایرن در نخستین دیدارش از آتن در خانهٔ او ساکن بوده ـ سروده است. در پایان هر بند این جملهٔ یونانی تکرار می‌شود: «زویی مووساس آگاپو» یعنی: زندگیم! تو را دوست دارم.

3. *Ibid*, pp.218-219.

4. *Ibid*, p.345.

5. *English Writers*, p.219.

نمی‌شود. مرد: بسیار خشن، سنگدل، با عاطفه‌ای عمیق ولی متلوّن و زن: لطیف، نازکدل و دوستدار عشق و محبّت است که به هنگام عشوه‌گری و فتنه‌انگیزی بسانِ پلنگ می‌خندد...».[۱] با نگاهی به روانکاوی شخصیّت و زیستنامه و شعرهای بایرن به این سخن پوشکین، شاعر بلند آوازهٔ روسی، می‌رسیم که می‌گفت: «او به خودپرستیِ عادّی لباس ملال‌آور رمانتیسم پوشانده است».[۲]

چنین پیداست که پیوستن بایرن به جرگهٔ پیکارگران ضدّ استعماری و شرکت وی در «انجمن نجات میهن» و شیفتگی‌اش به قهرمان شدن، تا اندازه‌ای فراوان، به روحیّهٔ عاشق‌پیشگی، خاطرات عاشقانه و وضع رمانتیسم او بستگی پیدا می‌کند. در بازگشت از سفر یونان شعر «دوشیزهٔ آتن» را که سروده بود نشر داد. به سخن دیگر، اگر به یک بررسی روانکاوانه از کارهای هنری بایرن بپردازیم، حتّی در اندیشه‌ها و کارهای سیاسی‌اش به رگ و ریشهٔ عشق و عاشقی و ویژگی‌های رمانتیسم برمی‌خوریم. مرگ او در یونان پس از همکاری‌های بی‌دریغ با انقلابیان یونانی که در راه رهایی میهنشان ا زدست ترکان عثمانی آمادهٔ نبرد می‌شدند، به زندگی او رنگ و بویی دیگر بخشید. به گفتهٔ نویسندگان تاریخ ادبیّات انگلیس: «در ستایش زندگی بایرن کم می‌توان سخن گفت ولی واقعاً مرگی شرافتمندانه داشت».[۳]

ناصرخسرو، که به «شاعر اندرز و حکمت» نامبردار شده است ــ و من اجازه می‌خواهم در اینجا او را شاعر پارتیزان و انقلابی بخوانم ــ از غزل و

---

۱. الدکتور نظمی لوقا، «اسفار تشیلد هارولد لبایرون»، تراث الانسانیة (مصر، ۱۹۶۸م)، المجلّد السابع، ص ۳۶۶.

۲. با سپاس از آقای آندری یوگینویچ برتلس، ایران‌شناس روسیّه، که در کنگرهٔ جهانی ناصرخسرو در مشهد، این سخن پوشکین را به نگارنده یادآور شد.

3. *English Writers,* p.719.

شعرهای عاشقانه روی برتافت. با آنکه از دیدگاه کلاسیسیسم، به ویژه در ادبیّات شرقی، شاعری که غزل نسروده باشد از پایگاه و جایگاه شایسته و بایستهٔ سنّتی چندان کامیاب و درخشان به شمار نمی‌آید ولی، ناصرخسرو غزل نسرود. با این همه، جهشی که ناصر را به راهی و کاری دیگر انداخت، او را واداشت تا در قالب و زبانی دیگر، رسالت خود را به پایان برد. ناصرخسرو برای انجام این رسالت، از «قصیده» و «قطعه» یاری گرفت و به این سخنِ سَنْژان‌پِرِسْ ایمان داشت که «شاعر باید وجدان ناآرام عصر خویش باشد».[۱] و او چنین بود.

از دیدگاه سبکِ ادبی، ناصرخسرو را باید در جرگهٔ شاعران رئالیسم دانست. همان‌گونه که سرکشی، کشمکش روانی، طغیان و انگیزه‌های کششی و کوششی ناصرخسرو نتیجهٔ آموزش‌های مذهبی و مکتبی او بود، تصوّرات و شیوهٔ عاطفی شعر بایرن زاییدهٔ محیط زیست و کارکردهای زندگی و فرایند باور و کیش مورد اعتقاد او بود. بهرهٔ این برداشت این است که قهرمان زندانی شیلان بایرن مرگ را رهایی می‌داند:

صخره می‌لرزید و تبسّم بر لبانم می‌شکفت
و من، مرگ را دیدار می‌کردم
تا اینکه شاید وارهاند این تنِ رنجور را از بند.[۲]

و زندانی یمگان می‌سراید:

در کوه بوَد قرارِ گوهر　　　زینست به کوه دَرْ، قرارم[۳]

و باز می‌خوانیم:

---

۱. مصطفی رحیمی، هنرمند و زمان او، (تهران، انتشارات نیل، ۱۳۴۸ش)، صص ۲۱۲ ـ ۲۱۵.
2. *The Poetical Works of Byron*, p.338.
۳. دیوان، ص ۴۱۹، ق ۱۹۸، ب ۴۳.

ای حجّت خراسان در یمگان! گرچه به بند، سخت گرفتاری
چون دیو برتو دست نمی‌یابد باید که شُکر ایزد بگزاری[۱]

در حالی که زندانْ‌سرودهٔ بایرن پر از تشبیه‌ها و ترکیب‌های شاعرانه است، زندانْ‌سروده‌های ناصرخسرو از این پیرایه‌ها تهی است، چرا که به گفتهٔ نویسنده و منتقد نامی انگلیسی، متیوآرنولد (م ۱۸۸۸م Mathew Arnold):

> شُکوه و بزرگی یک شاعر بستگی به توان و زیبایی ارایهٔ اندیشه‌های او به این پرسش دارد که چگونه زندگی کنیم. آنچه شیوهٔ گفتار شاعر را سترگی و بزرگی می‌بخشد و به هنرش گیرایی می‌دهد برداشت فکری و اندیشه‌مندی اوست.[۲]

ناصرخسرو شیوهٔ زندگی را این‌گونه در برابرمان می‌نهد چرا که، دستاورد رنج‌ها، کوشش‌ها و اندیشه‌های اوست:

گر دینِ حقیقت بپذیری شوی آزاد
زان پس نبوی نیز سیه‌روی و بد اختر
مولایِ خداوند جهان باشی و چون من
زان پس نشوی نیز بدین در، نه بدان در[۳]

امرسون (م ۱۸۸۲م Emerson) می‌گفت: «شاعران، خدایان آزادی‌اند، کسانی که در جهان آزادند و آزای می‌آفرینند».[۴] و ناصرخسرو بانگ

---

۱. دیوان، ص ۴۹۰، ق ۲۳۳، ب ۵۳ و ۵۴.

2. Seyyed ʿAbdol-Vahid, *Iqbal His Art and Thought* (London, 1956), p.156.

۳. دیوان، ص ۱۳۴، ق ۵۹، ب ۸۲ و ۸۳.

4. Lewis Leary, *American Literary Essdys* (Emerson, The Poet), New York, 1960, p.170.

برمی‌داشت که:

سـرم زیـرِ فـرمانِ شـاهی نـیارد
نه تختی، نه گاهی، نه رودی، نه جامی[۱]

و یا:

ای حـجّت زمـین خـراسـان! بگـوی
بر راستی سـخن کـه تـویی ضـامنش
ابـلیس در جـزیرهٔ تـو بـرنشست
بـر بـی‌فسار، سـخت‌کش تـوسنش![۲]

ناصرخسرو، در یک سخن، شاعری بود که رسالت پیامبران بر دوش داشت و با توش و توانی فلسفی و زبانی آتشین به بیدارگری و پیکار با بیدادگری پرداخت و آنچه سرود و نگاشت در راه همان آرمان و هدفی بود که بدان ایمان پیدا کرده بود:

مـرمرا بـر راه پیغمبر شـناس! شاعرم مشناس! گرچه شـاعرم[۳]

شعر ناصرخسرو آیینهٔ تمام‌نمای زندگی و اندیشه‌های اوست. در بیتْ بیتِ شعرِ ناصرخسرو، روزهای زندگی و سرگذشت تنهایی و آوارگی او جاری است.

در پایان، باید گفت که هر دو شاعر در زندگانی خود زبانزد و بلندآوازه شدند. بایرُن در ۲۴ سالگی با انتشار سرودهٔ چایلد هارولد در سال ۱۸۱۲ به

---

۱. دیوان، ص ۲۰۶، ق ۱۰۰، ب ۳۷.
۲. دیوان، ص ۴۴۱، ق ۲۱۰، ب ۳۹ و ۴۰.
۳. دیوان، ص ۴۷۱، ق ۲۲۶، ب ۳۴.

اوج شهرت رسید. ادیبان و شاعرانی مانند والتر اسکات (م ۱۸۳۲م: Walter Scott) و وردزورث (م ۱۸۵۰م Words Worth) به استقبال او آمدند و کسانی چون راسکین (م ۱۹۰۰م Ruskin) و براونینگ (م ۱۸۸۹م Browning) نبوغِ شعری‌اش را ستودند و او را از شللی و کیتس (م ۱۸۲۱م Keats) برتر دانستند. آندره موروا (م ۱۹۶۷م André Moarvois) در فرانسه[1] و کارلایل (م ۱۸۸۱م Carlyle) در انگلستان شعر بایرُن را به باد نکوهش گرفتند.

شعر ناصرخسرو در روزگار او همراه با شخصیّت ادبی و اجتماعی‌اش به شهرتی در خور رسید. تا آنجا که می‌دانیم، شعر و سبک کار ناصرخسرو به دست ادیبان و شاعران بزرگ زمانش به انتقاد و خرده‌بینی گرفته نشده است. تذکره‌نویسان سنّتی هم جز ستایش از شعر ناصر چیزی ننگاشته‌اند. با این همه، تقلید سبک و زبان و گهگاه اندیشهٔ ناصرخسرو به دست بزرگ‌ترین قصیده‌سرایان و کوشش ادیبان و سخن‌شناسان در خواندن و برداشت درست مفاهیم کاربردی و تعبیرهای ویژه و دشوار او در شعر، بهترین رویکرد به این شاعر آزاداندیش و ارجگزاری از او را نشان می‌دهد.

۱. نظمی لوقا، «اسفار تشیلد هارولد لبایرون»، تراث الانسانیة، ص ۳۶۷.

زمان‌نگاری رویدادهای زندگی ناصرخسرو قبادیانی و لُرد بایرُن انگلیسی

ناصرخسرو	لرد بایرُن
۲۷۸ـ ۲۸۶ق / ۸۹۲ـ ۸۹۹م سامانیان بر بخارا فرمان می‌رانند و شاعران سرشناسی را مانند رودکی، فرخی و منوچهری پرورش می‌دهند. بسیاری از سامانیان پیرو شیعهٔ اسماعیلی‌اند.	
۲۹۷ق / ۹۰۹م فاطمیان فرمانگزاری فاطمی را در شمال آفریقا پایه گذاشتند و آن را با مصر، سوریه، فلسطین، و حجاز گسترش دادند.	
۳۴۱ق / ۹۵۲م تولّد کسایی، یکی از شاعران پیشتاز ایرانی که در روزگار سلطان محمود غزنوی شعر می‌سرود و ناصرخسرو از او یاد کرده است.	
۳۶۸ق / ۹۷۸م مرگِ دقیقی، یکی از حماسه‌سرایان ایرانی، که پس از او فردوسی آن را کامل کرد.	
۳۷۰ق / ۹۸۰م	

ابن‌سینا، فیلسوف و پزشک، در یک خانوادهٔ اسماعیلی در بخارا پا به جهان گذاشت.	
۳۸۸ق / ۹۹۸ سلطان محمود دربار خویش را در غزنه برپا می‌سازد. او برای کشورگشایی‌های نظامی و گردآوردن تحصیلکردگان، هنرمندان و شاعران آوازه گرفت.	
۳۹۴ق / ۱۰۰۴م ناصرخسرو در قبادیان، نزدیک شهرِ مرو، در ناحیهٔ بلخ خراسان چشم به جهان گشود.	**۱۲۰۲ ق / ۱۷۸۸م** جرج گوردُن تونل، بارون بایرُن در انگلستان پا به جهان گذاشت.
۴۰۱ق / ۱۰۱۰م فردوسی، سرایش شاهنامه ، حماسهٔ ملّی ایران را به انجام رساند.	
۴۲۷ق / ۱۰۳۶م مستنصر، خلیفه ـ امام فاطمی فرمانروایی شصت سالهٔ خویش را در قاهره آغاز می‌کند.	
۴۲۹ق / ۱۰۳۷م طغرل سلجوقی در مرو خود را پادشاه می‌خواند و پادشاهی غزنوی را در هم می‌شکند.	

۴۳۱ ق / ۱۰۳۹ عنصری، ملک‌الشّعرای دربار غزنویان، که ناصرخسرو از او یاد می‌کند، چشم از جهان فرو می‌بندد.	
۴۳۷ ق / ۱۰۴۰م ناصرخسرو سفر هفت‌سالهٔ خود را که در سفرنامه شرح داده است آغاز می‌کند.	**۱۲۲۴ ـ ۱۲۲۶ ق / ۱۸۰۹ ـ ۱۸۱۱م** بایرن دوسال به جهانگردی پرداخت و پاره‌ای از شعرهایش را در سفر سرود.
۴۴۲ ق / ۱۰۵۰م مرگ بیرونی، دانشمند بلند آوازهٔ ایرانی و جهانگرد جهانی.	**۱۲۳۹ ق / ۱۸۲۳م** بایرُن لقب موروثی "لُرد" را دریافت می‌دارد و با عضویّت در انجمن "نجات میهن" در راه آزادی یونان کوشید.
۴۶۳ ق / ۱۰۷۰م ناصرخسرو کتاب جامع الحکمتین را برای پشتیبان خویش در یُمگان بدخشان می‌نویسد.	
۴۷۰ ق / ۱۰۷۷م تاریخ تقریبی مرگ ناصرخسرو در یمگان.	**۱۲۴۰ ق / ۱۸۲۴م** سالمرگِ لرد بایرن، شاعر انگلیسی.
۴۸۳ ق / ۱۰۹۰م حسن صبّاح، "داعی" اسماعیلی	

قلّه‌های کوه اَلَموت را در شمال ایران می‌گیرد.	
۴۸۴ق/۱۰۹۱م عمر خیّام، شاعر و ستاره‌شناس سرشناس چشم از جهان فرو می‌بندد.	**۱۲۴۱ق/۱۸۲۵م** مولّر، شاعر آلمانی جان سپرد.
۵۳۷ق/۱۱۴۲م فریدالدّین عطّار، شاعر داستان‌های صوفیانه، در نیشابور پا به جهان می‌گذارد.	
۵۴۵ق/۱۱۵۰م مرگِ سنایی، نخستین شاعر صوفی بزرگ در ادبیّات فارسی	
۶۱۰ق / ۱۲۰۳م تولّدِ شاعر و نثر نویس بلند آوازهٔ ایرانی سعدی شیرازی.	
۶۵۲ق/۱۲۵۴م آغاز یورش‌های مغول ایران.	
۶۵۴ق/۱۲۵۶م مغولان دژهای اسماعیلی الموت را به چنگ می‌آورند و کمتر از دو سال بعد، بغداد، پایتخت خلافت بغداد را زیر چکمهٔ خویش می‌گیرند و به خلافت عبّاسی پایان می‌بخشند.	

ابن سینا و منطق المشرقیین
خاستگاه و معنای حکمت مَشرقی

محمّد کریمی زنجانی اصل

«امّا ای دوست ، در رسالهٔ اضحوی مگر نخوانده‌ای که ابوسعید ابوالخیر ـ رحمة اللّه علیه ـ پیش بوعلی‌سینا نوشت که "دلّنی علی الدّلیل (= راهنما را به من بنما) فقال الرئیس ابوعلی فی الرسالة علی طریق الجواب:(= پس بوعلی در آن رساله به راه پاسخ گفت:) الدخول فی الکفر الحقیقی و الخروج من الاسلام المجازی (= به کفر حقیقی وارد شدن و از اسلام مجازی بیرون آمدن)، و ان لا تلتفت الّا بما کان وراء الشخوص الثلاثة [1]

---

۱. عین القضات در این باره در نامهٔ شصت و چهارم خود می‌نویسد :

در نگر تا به کفر بیناگردی، پس راه رو! تا ایمان عموم به دست آری. پس جان کن! تا به کفر ثانی بیناگردی. پس طلب کن به جدّ! تا ایمان خصوص را بیابی. پس از این اگر دولتی باشی به کفر ثالث در نهاد خود بینا شوی.

نامه‌های عین القضات همدانی، به کوشش علی نقی منزوی ـ عفیف عسیران، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۴۷۹، بند ۷۹۹.

حتّی تکون مسلماً و کافراً[۱] (= باید فقط بدانجا رو کنی که ماورای شخص‌های سه‌گانه است، در این هنگام تو مسلمان و در عین حال کافری)، و ان کنت وراء هذا فلست مؤمناً و لاکافراً (= و چنانچه دورتر از این مقام کنی، نه مؤمن باشی و نه کافر)، و ان کنت تحت هذا فأنت مشرک مسلم (= و اگر پایین‌تر از این بمانی، هم مشرک باشی و هم مسلمان)، و ان کنت جاهلاً من هذا فانک تعلم ان لا قیمة لک و لا تعدّک من جملة الموجودات" (= پس اگر از تمام اینها جاهل باشی، می‌دانی که ارزشی نداری و آنگاه خود را از جملهٔ موجودات نشمار). شیخ ابوسعید در مصابیح می‌آرد که "أوصلتنی هذه الکلمات الی ما لا أوصلنی الیه عمرمائه ألف سنة من العبادة" (= این کلمات به اندازهٔ یکصد هزار سال عمر در عبادت به من [علم] آموخت). امّا من می‌گویم که شیخ ابوسعید هنوز این کلمات را نچشیده بود؛ اگر چشیده بودی ، همچنان که بوعلی و دیگران که مطعون بیگانگان آمدند، او نیز مطعون و سنگسار بودی در میان خلق. امّا صدهزار جان این مدّعی فدای آن شخص باد که چه پرده دری کرده است و چه نشان داده است راه بی راهی را ! درونم در این ساعت این ابیات انشاد می کند که تقویت کن به ترجمهٔ سخن مطعون آمدن بوعلی؛ گوش دار:

---

۱. این قطعه در آغاز رسالهٔ الارشاد (:یا الزهد) منسوب به شیخ‌الرئیس و رسالهٔ مصباح (:یامصابیح) ابوسعید ابوالخیر دیده می‌شود .نک: یحیی مهدوی، فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن‌سینا، تهران، ۱۳۳۳ش، ص ۹.

البتّه، اکنون به واسطهٔ دو کتاب اسرار التوحید و حالات و سخنان ابوسعید، آورده‌اند که «او نه اهل کتاب نوشتن بوده و نه کتابی به نام مصابیح یا نام دیگری همانند آن داشته است». نک: فتح‌اللّه مجتبایی، «داستان ملاقات و مکاتبات بوعلی و بوسعید»، نامهٔ فرهنگستان، سال دوم، شمارهٔ دوم، تابستان ۱۳۷۵ش، ص ۱۸.

فریتس مایر هم نسبت مصابیح به ابوسعید را مشکوک می‌داند و دربارهٔ مقامات اربعین منسوب بدو نیز بر همین رأی است. نک: ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه، ترجمهٔ مهرآفاق بایبوردی، تهران، ۱۳۷۸ش، صص ۴۵ ـ ۴۶.

اندر ره عشق کفر و ترسایی به
در کوی خرابات تو رسوایی به
زنّار به جای دلق یکتایی به
سودایی و سودایی و سودایی به». [۱]

این داوری عین‌القضات همدانی (شهید ۵۲۵ ق) است دربارهٔ شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا؛ و چنان که می‌بینیم، در این سخنان، قاضی همدانی به صراحت ابن‌سینا را بر ابوسعیدْ برتری داده؛ درست برخلاف دیدگاه منسوب به برخی صوفیان هم‌روزگارش؛ و از آن جمله صاحب اسرار التوحید:

یک روز شیخ ما ابوسعید، قدس اللّه روحه العزیز، در نیشابور مجلس می‌گفت. خواجه بوعلی از در خانقاه شیخ درآمد. و ایشان، هر دو، پیش از آن، یکدیگر را ندیده بودند ــ اگر چه میان ایشان مکاتبت بوده ــ چون او از در درآمد و شیخ ما روی به وی کرد و گفت: "حکمت‌دان آمد". خواجه بوعلی درآمد و بنشست. شیخ با سَرِ سخن شد. مجلس تمام کرد و از تخت فرود آمد و در خانه شد. خواجه بوعلی با شیخ در آنجا شد. و دَرِ خانه فراز کردند و سه روز با یکدیگر بودند به خلوت و سخن می‌گفتند که کس ندانست و هیچ کس در بر ایشان نشد، مگر کسی را که اجازت دادند، و جز به نماز جماعت بیرون نیامدند. بعد از سه شبا روز خواجه بوعلی برفت. شاگردان از خواجه بوعلی پرسیدند که "شیخ را چه‌گونه یافتی؟". گفت: "هر چه من می‌دانم او می‌بیند". و متصوّفه و مریدان شیخ چون به نزدیک شیخ درآمدند از شیخ سؤال کردند که "ای شیخ!

۱. عین‌القضات همدانی، تمهیدات، به کوشش عفیف عسیران، تهران، ۱۳۷۰ش، صص ۳۴۹ ـ ۳۵۰، بند ۴۶۳.

بوعلی را چون یافتی؟". شیخ گفت: "هرچه ما می‌بینیم او می‌داند".

و خواجه بوعلی را در حقّ شیخ ما ارادتی پدید آمد و پیوسته به نزدیک شیخ ما آمدی و کرامات شیخ می‌دیدی. یک روز از در خانقاه شیخ درآمد. شیخ گفته بود که ستور زین کنید تا به زیارت زندرزن شویم، و آن موضعی‌ست بر کنار نیشابور در کوه معروف و غار ابراهیم ادهم و صومعهٔ وی، که مدّت‌ها در آنجا عبادت کرده است، آنجاست. چون خواجه بوعلی درآمد شیخ ما گفت: "ما را اندیشهٔ زیارت زندرزن می‌باشد". خواجه بوعلی گفت: "ما در خدمت بیاییم". هر دو برفتند و جمع بسیار از متصوّفه و مریدان شیخ و شاگردان بوعلی بازیشان، در راه می‌رفتند. نیی بر راه افتاده بود. شیخ بفرمود تا آن را برگرفتند. چون به نزدیک صومعه رسیدند، شیخ از اسب فرود آمد و آن نی بستد و در دست گرفت. به موضعی رسیدند که سنگ خاره بود ساده، شیخ آن نی که در دست داشت بر آن سنگ خاره زد تا بدانجا که دست مبارک شیخ ما بود آن نی بدان سنگ فرو شد. چون خواجه بوعلی آن بدید در پای شیخ افتاد و بوسه بر پای شیخ داد و کس ندانست که در اندرون خواجه بوعلی چه بوده بود که شیخ آن کرامت به وی نمود.

امّا خواجه بوعلی چنان مرید شیخ ما گشت که کم روزی بودی که به نزدیک شیخ ما نیامدی و بعد از آن هر کتاب که در علم حکمت ساخت ـ چون اشارات و غیر آن ـ فصلی مشبع در اثبات کرامات اولیا و شرف حالات متصوّفه ایراد کرد، درین معنی، و در بیان مراتب ایشان و کیفیّت سلوک جادهٔ طریقت و

حقیقت تصانیف مفرد ساخت، چنانک مشهور است.[۱]

می‌دانیم که شماری از پژوهش‌های متأخر، دربارهٔ صحت گزارش میهنی از ارتباط و ملاقات بوعلی و بوسعید، و نیز دربارهٔ صحت تصریح عین‌القضات در سخنش به شخص بوسعید، تردیدهایی رواداشته و اینها را مجعولاتی حاصل تصرّف کاتبان نسخه‌های آثار این دو، از نیمهٔ دوم سدهٔ ششم هجری به بعد، دانسته‌اند.[۲] با این حال، همین تصرّف‌ها نشان از باورهایی دارد که در سده‌های میانهٔ اسلامی، به رغم اختلاف نظر در برتری ابن‌سینا یا ابوسعید ابوالخیر، شیخ‌الرئیس را اندیشه‌مندی با گرایش‌هایی گنوستیک می‌دانسته‌اند. این رأی دربارهٔ شخصیّتی که در

۱. محمّد بن منوّر میهنی، اسرار التوحید، به کوشش محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش، ج ۱، صص ۱۹۴ ـ ۱۹۵.

۲. از جملهٔ محقّقانی که بر این جعل اصرار کرده‌اند، از رینولد نیکلسون (ص 42)، یوگنی برتلس (صص ۱۰ ـ ۱۴)، سعید نفیسی (صص ۱۰ ـ ۱۱)، محمّدرضا شفیعی کدکنی (مقدّمهٔ مصحّح، صص ۴۳ ـ ۴۶)، نجیب مایل هروی (ص ۵۲۹) و فتح‌اللّه مجتبایی (صص ۵ ـ ۲۲) می‌توان یاد کرد. در مقابل نظر این عدّه، صادق گوهرین (صص ۵۷۵ ـ ۵۷۹)، عبدالحسین زرّین‌کوب (صص ۶۲ ـ ۶۳)، لوئی گارده (ص 62) و فریتس مایر (صص ۳۳ ـ ۳۶)، هرچند که به این گزارش‌ها با تردید نگریسته‌اند، امّا این ملاقات را محتمل دانسته و از شواهدی در این زمینه یاد کرده‌اند. نک: ی. برتلس، «رباعیات ابن‌سینا»، جشن‌نامهٔ ابن‌سینا، تهران، ۱۳۳۴ش، ج ۲، صص ۳ ـ ۱۹؛ سعید نفیسی، تعلیقات بر سخنان منظوم ابوسعید، تهران، ۱۳۳۴ش؛ صادق گوهرین، حجّة الحق ابوعلی سینا، تهران، ۱۳۴۷ش؛ محمّد بن منور میهنی، اسرار التوحید، به کوشش محمّدرضا شفیعی کدکنی، پیشین، ج ۱؛ عبدالحسین زرّین‌کوب، جستجو در تصوّف ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نجیب مایل هروی، «ابوسعید ابوالخیر»، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۲ش، ج ۵، صص ۵۲۱ ـ ۵۳۲؛ فتح‌اللّه مجتبایی «داستان ملاقات بوعلی و بوسعید، نامهٔ فرهنگستان، سال دوم، شمارهٔ دوم، پیشین، صص ۵ ـ ۲۲؛ فریتس مایر، ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه، ترجمهٔ مهرآفاق بایبوردی، پیشین؛

R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism,* Cambridge, 1921; L. Gardet, *La Connassance mystique chez Ibn Sīnā, et ses présupposés philosophiques,* Le Caire, 1952.

تاریخ تفکر فلسفی در ایران اسلامی، برجسته‌ترین نمایندهٔ مکتب مشائی دانسته می‌شود، قدری نامنتظر می‌نماید و ما را به بررسی وجوه دیگری از اندیشهٔ معلّم مشائیان ایران برمی‌انگیزاند؛ معلّمی که دوگانگی آثار و عقایدش در برخی زمینه‌ها، اندیشهٔ او را در دو سوی طیفی می‌نهد که از مشائی‌گرایی تا گرایشی ژرف به گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی را در آن می‌توان تشخیص داد.

افزون بر این، رأی قاضی همدانی، آنگاه که بدانیم او پاسخ بوعلی به پرسش بوسعید را به صراحت از جنس سخنان متعارف فلسفی ندانسته و با لحنی باطنی از ماهیّت این آموزه‌ها یاد می‌کند، تأمّل برانگیزتر جلوه خواهد کرد:

> نیک می‌شنوید که چه گفته می‌شود؟ ای فلسفی چه گویی؟ این کلمات نه کلمات فلسفه است؟ هرچه نه چون این کلمات فلسفه باشد، جمله مضمحل و باطل است. امّا ای دوست، اگر خواهی که اشکال تو تمام حل شود، بدان که هر مذهب که هست آنگاه مقرّر وی ثابت باشد که قالب و بشریّت بر جای باشد که حکم خطاب و تکلیف بر قالب است، و مرد و بشریّت در میان باشد؛ امّا کسی که قالب را باز گذاشته باشد، و بشریّت افکنده باشد، و از خود بیرون آمده باشد، تکلیف و حکم خطاب برخیزد، و حکم جان و دل قایم شود. کفر و ایمان بر قالب تعلّق دارد، آن کس که "تبدّل العرض غیر العرض" او را کشف شده باشد، قلم امر و تکلیف ازو برداشته شود "لیس علی الخراب خراج" و احوال باطن در زیر تکلیف و امر و نهی نیاید.[1]

چرایی داوری عین‌القضات را در کدام نکته می‌باید جُست؟ تلاش

---

۱. عین القضات همدانی، تمهیدات، پیشین، صص ۳۵۰-۳۵۱، بند ۴۶۳.

برای پاسخ به این پرسش، ما را به تأمّلی دوباره در گرایش‌های گنوستیک ابن‌سینا و آنچه «فلسفهٔ مَشرقی» او خوانده می‌شود، وامی‌دارد؛ و بدیهی است که این تأمّل، بدون بازنمود رابطهٔ زندگی و آثار شیخ و سخن گفتن از منابع تاکنون یاد نشدهٔ تفکر او ممکن نخواهد بود؛ منابعی که او با بهره‌گیری از آنها در رسالهٔ اضحویه، باورهای دوگانهٔ برآمده از آموزه‌های توحید عددی و توحید اشراقی[1] را به صراحت در میان دو دسته از ملّت‌های شرق دجله و غرب فرات تقسیم کرده و ضمن بازنمود آگاهی ژرف خود از آنها، در همباز کردن دیدگاهش در امر معاد در بافتار این باورها کوشیده تا بدین ترتیب از درون این سنّت[2]های همستیز، سرفراز و چالشگر بیرون بیاید.

رسالهٔ اضحویه محصول دوران جوانی ابن‌سینا و نشانی از همستیزی او با سنّت‌های فکری زمانهٔ خویش است؛ و در عین حال، به گمان من، دستمایه‌ای محکم برای تشخیصِ چیستی و چه‌بودگیِ آگاهی‌اَش از «حکمت مشرقی»؛ حکمتی که در مقدّمهٔ یکی از واپسین نگاشته‌هایش، منطق المشرقیین، از آن سخن می‌گوید؛ با اشاره به دانش‌هایی که بدانها راه برده و از سنخ علوم یونانی نبوده‌اند. شیخ‌الرئیس در مقدّمهٔ مزبور از دستیابی‌اَش به این علوم در رَیَعان شباب و آغاز جوانی یاد کرده و ضمن اشاره به آگاهی‌اَش از «حکمت مَشرقی»، در توجیه چرایی اشتغال فکری‌اَش به حکمت مشائیان، زبان به اعتذار می گشاید:

همّت ما را بر آن داشت که گفتاری گرد آوریم دربارهٔ آنچه اهل بحث در آن اختلاف دارند، بی‌آنکه در این رهگذر به تعصّب،

---

۱. برای این دو مفهوم و بازتابشان در برخی آموزه‌های فلسفی / عرفانی ایرانی بنگرید به: محمّد کریمی زنجانی اصل، اشراق هند و ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی، تهران، ۱۳۸۲ش، به ویژه فصل‌های ۵ تا ۷.

2. Tradition : فرادهش

هوس، عادت یا راه و رسم معمول دچار شویم، یا بیم داشته باشیم از انحراف از آنچه دانشجویان کتاب‌های یونانیان از روی غفلت یا کمی فهم بدان خو گرفته‌اند، یا بدان سبب که از ما سخنانی می‌شنوند که آنها را در کتاب‌هایی آورده‌ایم که برای عامیان از متفلسفان شیفتهٔ مشائیان تألیف کرده‌ایم؛ یعنی کسانی که می‌پندارند خداوند تنها ایشان را هدایت کرده و جز آنان کسی از رحمت وی برخوردار نیست. ما این کار را با اعتراف به فضل شایسته‌ترین پیشینیان ایشان (: ارسطو) انجام می‌دهیم، از آن رو که وی از نکاتی آگاه شده که همگنان و استادانش از آنها غافل بوده‌اند و نیز اقسام دانش‌ها را از یکدیگر جدا کرده و آنها را بهتر از ایشان مرتّب کرده و در بسیاری از چیزها حقیقت را دریافته و در بیشتر دانش‌ها به اصول درست و پُربار پی برده و انسان‌ها را از آنچه پیشینیان و مردم سرزمینش بیان کرده بودند آگاه ساخته و این بیشینهٔ آن چیزی است که انسانی که برای نخستین بار به جداکردن امور درهم آمیخته و به سامان کردن چیزهای تباه شده دست می‌یازد، بدان توانایی دارد و سزاوار است کسانی که پس از او می‌آیند، پراکندگی‌هایش را گرد آورند و هرجا در آنچه او بنا کرده شکافی می‌یابند، پُرَش کنند و از اصول عرضه داشتهٔ او، نتایج فرعی را فراچنگ آورند. امّا از کسانی که پس از وی (: ارسطو) آمده‌اند، هیچ کس نتوانسته از عهدهٔ آنچه از او به میراث برده برآید بلکه عمرش در راه فهمیدن آنچه وی به درستی گفته، یا تعصّب ورزی به برخی از خطاها و یا کمبودهای او، سپری شده، و نیز در همه عمر خود، به آنچه پیشینیان گفته‌اَند سرگرم شده و برای رجوع به عقل خود مهلتی

نداشته، یا اگر هم فرصتی یافته به خود روا نمی‌داشته که به سخنان پیشینیان چنان بنگرد که می‌توان بر آنها افزود یا آنها را اصلاح نمود یا در آنها بازنگری کرد. امّا برای ما از همان آغاز اشتغال به آن (: فلسفه)، فهمیدن آنچه ایشان گفته‌اند آسان بود و دور نیست که از سوی غیر یونانیان هم دانش‌هایی به ما رسیده باشد،[۱] و زمانی که ما بدان اشتغال داشتیم آغاز جوانی ما بود و به یاری توفیق الاهی در کوته زمانی توانستیم به میراث نهادهٔ پیشینیان را دریابیم. سپس همهٔ آن را با شاخه‌ای از دانشی

۱. دربارهٔ سرچشمه‌های شرقی فلسفهٔ سینوی آراء متعدّدی بیان شده که در ادامه از آنها سخن خواهم گفت. از پژوهشگران دهه‌های اخیر، نبیل شهابی در مقدّمه‌اش بر ترجمهٔ بخش قیاس کتاب منطق شفاء (ص 24)، با تأکید بر «هماهنگی کامل!» آموزه‌های «به اصطلاح شرقی!» مطرح در منطق المشرقیین با دیگر آثار ابن‌سینا، جستجوی یک سنّت غیر یونانی در فلسفه راکاری بیهوده می‌داند. دیمیتری گوتاس (صص 130-115 ,46) هم عبارت «من جهت غیر الیونانیین» را نه بر سنّتی غیر یونانی، بلکه از جهت «عقل فعّال!» بررسیده است. او در ادامهٔ گفتمان یونانگرایی غالب بر پژوهش‌های اسلام‌شناسی، منظور شیخ‌الرئیس از عبارت «و لا یبعد ان یکون قد وقع الینا من جهة غیر الیونانیین علوم » را به شیوه‌ای غریب، به معنای «فایض شدن علوم به کشف و از طریق عقل فعّال» می‌گیرد. و گفتنی است که رأی او در این زمینه، مورد توجّه و ارجاع محقّقانی چون لِن گودمن، پترهیث وهربرت دیویدسون (صص 148 ,74 ,6) بوده است. مراجعه به آثار این پژوهشگران، ما را با کاربست تعجّب برانگیز واژهٔ Eastern به جای Oriental برای واژه‌های «شرقی» و «مشرقی» روبرو می‌کند و گویا قصد آنان از به کاربردن اصطلاح Eastern ، نفی امکان بازیافتن خواستگاه‌های «شرقی» ــ در معنایِ «غیرِ یونانیِ» ــ تفکرِ سینایِ مشرقی است.

Nabil Shahably, *The Propositional Logic of Avicenna A Translation from al-Shifā* : al-Qiyās with Introduction, Commentary and Glossary, Dordrecht-Boston, 1973; D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works,* Leiden, 1988; Lenn E. Goodman, *Avicenna,* London, 1992; Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna,* Pennsylvania, 1992; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect,* New York & Oxford, 1992.

که یونانیان "منطق"اَش می‌نامند ـ و دور نیست که نزد مشرقیان نام دیگری داشته باشد[۱] ـ حرف به حرف مقابله کردیم و از

۱. مراجعه به برخی منابع کهن ایرانی و تأمّل در اصطلاحات فلسفی به کار رفته در آنها، طیف گسترده‌ای از واژگان علوم عقلی را در اختیار ما می‌نهد که متأسفانه، به جز برخی تک‌نگاری‌های ارزنده (نک: اذکائی، صص ۸۱ ـ ۱۲۸؛ به ویژه ۱۰۰ ـ ۱۰۳؛ زیمرمان، صص 517-546؛ به ویژه جدول صفحات 531-530) تاکنون به شایستگی و بایستگی در آنها ننگریسته‌ایم. در زمینهٔ بحث کنونی، طبری (صص ۱۴۲، ۱۴۴) ضمن اشاره به نظری که واژهٔ «منطق» را نه از مادّهٔ «نطق» بلکه از ریشهٔ «منترا» به معنی کلام مقدّس می‌گیرد، معادل این واژه در زبان پهلوی را «سخون» ذکر می‌کند که مانند ریشهٔ logos یونانی به معنای «کلام وسخن» است. هارولد بیلی (ص 84) در بررسی کتاب دینکرد (ص ۴۱۷، س ۱۴) ، اصطلاح «چیم گوواگیه» čim-gōwāgih را در معنای «منطق» یافته و گفتنی است که بخش دوم این اصطلاح، گوواگیه، مرادف با «فرزانگیه» frazānagih (دینکرد، ص۴۹۱، س۱۴) به معنای «فصاحت / بلاغت» و «خردمندی / عقلانیّت» آمده است (دینکرد ، ص ۱۲۸، س ۳ـ۴). در همین زمینه، ژاک دومناش (یادداشت‌های ایرانی، ص 1 به بعد) نیز همچون بیلی (ص 86) با نگریستن در کتاب چهارم دینکرد (ص ۴۱۲)، اصطلاح «ترکه» tarkeh سانسکریت را معادل واژهٔ «منطق» و در شمار برخی از دیگر اصلاحات هندی رایج در زبان پهلوی ذکر کرده است. اکنون به واسطهٔ گزارش کتاب چهارم دینکرد (صص ۴۲۸ ـ ۴۲۹)، از ترجمهٔ برخی از کتاب‌های یونانی و هندی به زبان پهلوی به دستور شاپور یکم، دومین فرمانروای ساسانی، آگاهیم که از جملهٔ این کتاب‌ها اثری به نام ترکه (:منطق) بوده است .گزارش یعقوبی (ج ۲، ص ۱۱۵) نیز از آشنایی مسلمانان با کتاب طرفا فی علم حدود المنطق به ما خبر می‌دهد؛ همچنان که ابن‌ندیم (متن عربی، صص ۳۶۴ـ۳۶۵، ترجمهٔ فارسی، ص ۵۴۲) هم از کتاب الطرق ـ معرّب «ترکه» ـ یاد می‌کند که از کتاب حدود منطق الهند متفاوت بوده است؛ هرچند که مجتبایی (ص ۷۰۷) برخلاف مرحوم دانش‌پژوه (ص صد و شانزده)، کتاب دوم را ادامهٔ نام اوّل دانسته و البتّه بر نهج دانش‌پژوه عنوان یاد کردهٔ یعقوبی را صورت تصحیف شدهٔ کتاب الطرق برمی‌شمارد. مراجعه به کتاب‌های پهلوی نگاشته شده در ایران نخستین سده‌های اسلامی ـ مانند شکند گمانیک ویچار ـ نیز ما را با واژگان فلسفی و منطقی گسترده‌ای روبرو می‌کند که در آن هنگام نزد طیف خاصّی از اندیشه‌مندان ایرانی، عمدتاً با گرایش زرتشتی، متداول بوده‌اند (برای شماری از این اصطلاحات نک: دومناش، دانشنامهٔ مزدایی، صص 79-71 ؛ طبری، صص ۱۴۴ـ ۱۵۵) و بازتابشان را در آثار اندیشه‌مندان مسلمانی چون ابن‌سینا و ناصرخسرو هم می‌توان دید (معین، صص ۱ـ ۳۸؛ فیلیپانی ـ رونکونی، صص ۴۳۷ـ۴۴۳). در واقع، این مسائل برمی‌نمایانند که شیخ‌الرئیس هم به عنوان

آنچه میان آن دو موافق است یا ناموافق، آگاه شدیم و وضعیّت و وجه هر چیزی را جستجو کردیم تا اینکه درستی آنچه درست بود و نادرستی آنچه نادرست بود آشکار شد. امّا از آنجا که مشتغلّان به دانش به مشائیان یونانی سخت وابسته و دلبسته بودند، ما خوش نداشتیم که راه مخالف برویم و با همگان ناسازگاری کنیم. بدین سان به ایشان پیوستیم و نسبت

اندیشه‌مندی ایرانی، نمی‌توانسته از چنین فضایی بر کنار باشد و دست‌کم با برخی اصطلاحات غیر یونانی برای نامیدن «منطق» برخورد کرده بوده است و بی‌سبب نیست که در دانشنامهٔ علائی (صص ۲۸- ۳۱) در مقابل ترجمه‌های عربی مقولات یونانی، از اصطلاحات فارسی بهره می‌گیرد ؛ اصطلاحاتی مانند «گوهر= جوهر»، «چندی =کمیّت» و «چگونگی = کیفیّت». برای آثار ارجاع داده شدهٔ بالا نک: ابن‌سینا، دانشنامهٔ علائی (الاهیّات)، به کوشش محمّد معین، تهران، ۱۳۵۳ش؛ ابن‌ندیم، الفهرست، به کوشش م. رضا تجدّد، تهران، ۱۹۷۳م؛ همو، همان، ترجمهٔ م. رضا تجدّد، تهران، ۱۳۴۶ش؛ محمّدتقی دانش‌پژوه،تاریخ‌نگاری فلسفه، تهران، ۱۳۶۵ش؛ احسان طبری، برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران، تهران، ۱۳۵۸ش؛ پیو فیلیپانی - رونکونی، «نکاتی چند دربارهٔ اصطلاحات فلسفی کتاب گشایش و رهایش»، یادنامهٔ ناصرخسرو، مشهد، ۱۳۵۵ش، صص ۴۳۷ - ۴۴۳؛ ابن‌واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ترجمهٔ محمّدابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ فتح‌الله مجتبایی، «نقل علوم و معارف هندی به جهان اسلامی تا سدهٔ پنجم هجری»، هفتاد مقاله (ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی)، به کوشش یحیی مهدوی - ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۱ش، صص ۶۹۷ - ۷۱۲؛ محمّد معین، «لغات فارسی ابن‌سینا و تأثیر آنها در ادبیّات»، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیّات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴ش، صص ۱ - ۳۸؛

H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in ninth-century books*,Oxford, 1943; P. J. de Menasce, "Notes Iraniennes", *Journal Asiatique*, 1949, pp.1-6; Idem, *Une Encyclopédie Mazdéenne Le Dēnkart,* Paris, 1958; D. M. Madan, *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard,* Bombay,1911; F. W. Zimmermann, "Some Observation on Al-Farabi and Logical Tradition", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition; Essays presented by his friends nad pupils to Richard Walzer on his 70th birthday*, ed. by. S. M. Stern & A. Hourani & V. Brown, Oxfrod, 1972, pp.517-546.

به مشائیان تعصّب ورزیدیم، زیرا از دیگر گروه‌ها [ی یونانی] به تعصّب ورزیدن سزاوارترند. بنابر این ما آنچه را که ایشان خواهان آن بودند، ولی کوتاهی کرده و به مقصود نرسیده بودند، کامل کردیم و از اشتباه‌های ایشان چشم پوشیدیم و آنها را توجیه کردیم، در حالی که از نقصان آن آگاه بودیم و اگر هم با ایشان آشکارا مخالفت کردیم در مسائلی بود که صبر بر آن امکان نداشت. امّا در بیشتر موارد، آن خطاها را نادیده انگاشتیم. از جمله [انگیزه‌هایی که ما را بدین شیوه وامی‌داشت] این [بود] که خوش نداشتیم نادانان از مخالفت ما با اموری آگاه شوند که نزد ایشان چنان آشکار است که در آن شک نمی‌کنند. برخی نکات دیگر نیز چنان دقیق است که چشمان عقل‌های معاصران ما از ادراک آن ناتوان است، ما مبتلای کسانی شدیم عاری از فهم، "که گویی دیرک‌های تکیه بر دیوارند[۱]" و تعمّق را بدعت می‌شمارند و مخالفت با مشهورات را گمراهی می‌دانند؛ چنان‌که گویی حنبلیان در برابر کتاب‌های حدیث را مانند. اگر در میان ایشان مردی آگاه می‌یافتیم، آنچه را درست یافته بودیم به او می‌گفتیم و به ایشان سود می‌رساندیم و ای بسا می‌توانستند در معنای آن تعمّق کنند. امّا چون آنان را در فهم معنی سخنان خود به راه نیافتیم، منفعتی را که در اظهار نفرت از آن بر ایشان مسلّط بود عوض کردیم. ... و این کتاب را تنها برای نگریستن خودمان ــ یعنی کسانی که نزد ما خودمان را مانند ــ گرد آورده‌ایم. و امّا برای عامّهٔ کسانی که به این کار (: فلسفه) می‌پردازند، در کتاب شفا[۲]

۱. سورهٔ منافقون، آیهٔ ۴: کأنهم خشب مسندة.

۲. گفتنی است که ابن‌سینا در آغاز کتاب «منطق» شفاء بدین مطلب اشارتی صریح دارد که

باز هم بیش از آنچه تاکنون دریافته‌اند و بدان محتاجند خواهیم آورد.... [۱]

امّا آشنایی ابن‌سینا با «حکمت مشرقی» از کدام راه بوده است؟ [۲]

در این زمینه بحث را از کارلو آلفونسو نالینو می‌توان پی گرفت که با «مَشرقیه» (= شرقی) خواندن فلسفهٔ مورد ادعّای شیخ‌الرئیس، [۳] و با توجّه به خاستگاه ایرانی او، ریشه‌های فلسفهٔ مَشرقی ابن‌سینا را در فرهنگ و جهان‌بینی کهن ایرانی بازمی‌جوید و ادّعای شیخ اشراق، شهاب‌الدّین یحیی سهروردی (شهید ۵۸۷ ق) دربارهٔ بازتأسیس و نوزایش فلسفهٔ ایران باستان در آموزه‌های خویش را به چالش می‌کشد. [۴] لوئی گارده نیز در

دربارهٔ فلسفهٔ مشرقیه کتابی نگاشته بوده که در آن به روشی جز روش به کار گرفته در کتاب‌های شفاء و اللواحق، از حقیقت فلسفه به صراحت سخن گفته و برخلاف مسامحه و اغماض به کاربرده‌اَش در آثار مشائی خود، از ابراز نظر مخالف با مشائیان ابا نکرده است. او به جویندگان حقیقتی به دور از تردید توصیه می‌کند که این کتاب، موسوم به حکمة المشرقیة، را بازجویند و مشائیان را برای بی‌نیاز شدن از خواندن آثار متعدّد و عدم مواجهه با تعرّض به مکتب خود، در بازجُستن حقیقت به مطالعهٔ شفاء تشویق می‌کند: ابن‌سینا، الشفاء (المنطق ـ المدخل)، به کوشش جورج قنواتی و...، قاهره، ۱۳۷۱ ق، ص ۱۰.

بدین‌سان، بی‌سبب نیست که ابن‌رشد و هم‌اندیشانش، از جمله عبداللطیف بغدادی، شیخ‌الرئیس را صاحب تألیفاتی مخالف آراء مشائیان می‌دانسته‌اند. نک: عبدالرّحمن بدوی، افلوطین عند العرب، قاهره، ۱۹۶۶م، مقدّمه، ص ۵۶.

۱. همو، منطق المشرقیین، قاهره، ۱۹۱۰م، صص ۲ـ۴.

۲. گزارش روشنی از بحث‌های مطرح دربارهٔ فلسفهٔ مشرقی ابن‌سینا تا ۱۹۶۷ میلادی را در این اثر می‌توان یافت:

E. Panoussi, "La théosophie iranienne source de l'Avicenna? ", *Revue philosophique de Louvain*, Tome 66, Louvain, 1968, pp.239-266 .

۳. کارلو آلفونسو نالینو، «محاولة المسلمین ایجاد فلسفة شرقیة»، التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة، الف بینها و ترجمها عن الالمانیة و الایطالیة عبدالرّحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۰م، ص ۲۴۹.

تاریخ تألیف مقالهٔ نالینو ۱۹۲۳ میلادی است.

۴. همان، صص ۲۷۳ـ۲۷۶.

ادامهٔ رأی نالینو، حضور عوامل ایرانی در فلسفهٔ ابن‌سینا را ممکن ذکر کرده؛[1] امّا به رغم صراحت سخن شیخ‌الرئیس دربارهٔ آشنایی‌اَش با علوم غیر یونانی در «آغاز جوانی»اَش، او تماس شیخ با چنین آموزه‌هایی را به واپسین سال‌های زندگی‌اَش منتسب می‌کند.[2]

در مقابل این آراء، هانری کربن به رغم آنکه رأی نالینو در «مَشرقی» نامیدن فلسفهٔ ابن‌سینا را تأیید می‌کند،[3] امّا او را در بازجُستن عناصر غیر یونانی این فلسفه، مُحِقّ نمی‌داند. به نظر کربن، آنچه ابن‌سینا تحت عنوان «فلسفهٔ مَشرقیه» یاد کرده، در واقع چیزی نیست جز خوانش اشراقی و صوفیانهٔ فلسفهٔ یونانی که منشأیی نوافلاطونی داشته و با آموزه‌های اسلامی همراه شده است.[4] کربن اصطلاح «مُشرقیه» را توصیف کنندهٔ فلسفهٔ سهروردی می‌داند، امّا تفاوت «فلسفهٔ مَشرقیه» و «فلسفهٔ مُشرقیه» را منکر است و با اشاره به مآخذ یکسان این دو فیلسوف ایرانی، ابن‌سینا را در بهره‌گیری از این مآخذ، ناتوان، و سهروردی را موفّق معرّفی

مقالهٔ نالینو، به ویژه، به دلیل گردآوری آراء موجود دربارهٔ فلسفهٔ مشرقی ابن‌سینا از آثار ابن‌طفیل تا کارادووا، قابل مراجعه و تأمّل است.

1. L. Gardet, "Avicenne et le probléme de sa «philosophie (ou sagesse) orientale»", *La Revue du Caire*, vol. XXVII, 1951, pp.13-16; Idem, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951, pp.25-26; Idem, *Le Connaissance mystique chez Ibn Sīnā, et ses présupposés philosophiques*, op.cit, p.66.
2. *Ibid.*
3. H. Corbin, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi*, Téhéran, 1946, p.20 .
4. گارده نیز در جستجوی ریشه‌ها و خاستگاه آموزه‌های افلاطونی / ارسطویی فلسفهٔ مشرقی ابن‌سینا است:

L. Gardet, "Avicenne et le probléme..." *La Revue du Caire*, op.cit, pp. 17-22; Idem, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, op.cit, pp.26-28; Idem, *La Connaissance mystique chez Ibn Sīnā*, op.cit, pp.13-17.

می‌نماید.[۱]

این درحالی است که عبدالرّحمن بدوی، به قرینهٔ برخی عبارت‌های ابن‌سینا در رسالهٔ اختلاف الناس فی امر النفس و امر العقل، مقصود او از «مشرقیین» را همان «البغدادیین المشائین» (= مشائیان صاحب نفوذ در بغداد) هم‌عصرش، و مرادش از «مغربیون» را «شراح ارسطو الغربیون: مثل الاسکندر و ثامسطیوس و یحیی النحوی و امثالهم» گرفته است.[۲]

البتّه، بنا به تحقیق ارزندهٔ زنده‌یاد یحیی مهدوی، با توجّه به برخی دیگر از سخنان ابن‌سینا در بیان نظر نامساعدش نسبت به عدّه‌ای از مفسّران بغدادی آثار ارسطو در همان رساله، و با توجّه به نبود چنین نظری در بخش‌های برجای مانده کتاب الانصاف، بسیار بعید می‌نماید که مقصود شیخ‌الرئیس از واژهٔ «مشرقیین »، شارحان بغدادی آثار ارسطو باشد؛[۳] به ویژه که در منابع کهن هم، از به کار بردن نام دیگری برای «منطق» توسط «علمای بغدادی به عنوان وارثان علوم یونانی»، یادی نشده است.[۴] به نوشتهٔ مهدوی:

> معلوم است که اگر ایشان اصطلاح دیگری را به کار می‌بردند، شیخ‌الرئیس حتماً از آن آگاه می‌بود و با قید "لعل" در این عبارت: "والعلم الذی یطلب لیکون آلة، قد جرت العادة فی

---

1. H. Corbin, *Les motifs zoroastiriens* ..., op.cit, p.22; Idem,"Do la Gnose antique a la Gnose ismaélienne", *Oriente ed Occidente nel medio evo : Atti del XII* Congresso Volta, Rome, 1956.

۲. عبدالرّحمن بدوی، ارسطو عند العرب، قاهره، ۱۹۴۷ م، مقدّمه، صص ۲۶، ۲۸.

۳. یحیی مهدوی، فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن‌سینا،پیشین، صص ۸۴ ـ ۸۵.

۴. خوارزمی برخی از نام‌های متداول «منطق» در سدهٔ چهارم هجری را چنین ذکر کرده است: «ملیلوثا» در سریانی و «لوغیا» در یونانی. نک: ابوعبداللّه محمّد بن احمد خوارزمی، مفاتیح العلوم، قاهره، ۱۳۴۲ ق، ص ۸۵؛ همو، همان، ترجمهٔ حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۲ش، ص ۱۳۷.

هذا الزمان وفی هذه البلدان أن یسمّی علم المنطق، ولعل له عند قوم آخرین اسماً آخر، لکنّنا نؤث أن نسمیه الآن بهذا الاسم المشهور"[۱] این معنی را با شک بیان نمی‌کرد. مگر اینکه گفته می‌شود که مراد شیخ از "المشرقیین" در کتاب حکمت المشرقیة غیر از "المشرقیین" در کتاب انصاف است. علاوه بر این، ممکن است از عبارت "قسمت العلماء قسمین: مغربیین و مشرقیین" چنین استنباط کرد که این تقسیم‌بندی کاملاً مجازی بوده باشد و شیخ برای احتراز از ذکر اسامی متعدّد دربارهٔ هر یک این مسائل، مواضعتاً با هر یک از این دو اصطلاح، دارندگان طریقه و نظر خاصّی را در شرح و تفسیر کتب ارسطو، و صاحبان مذهب معیّنی را دربارهٔ مسائل فلسفی اراده کرده باشد؛ صرف‌نظر از اینکه واقعاً آن علما از مردم مغرب باشند یا از اهل مشرق... در این صورت متصوّر است که شیخ‌الرئیس خود در ابتدای کتاب انصاف تصریح کرده بوده باشد که با هریک از این دو اصطلاح و بعبارة اُخریٰ این دو علامت، دارندگان چه طریقه و مسلکی را خواسته است معرّفی کند.[۲]

گواشون فرانسوی هم در مقدّمهٔ خود بر ترجمهٔ الاشارات و التنبیهات، بر نهج مهدوی، میان کتاب‌های الانصاف و الحکمة المشرقیة تفاوت نهاده و مشرقیّون متّهم به جهالت در بخش‌های برجای ماندهٔ الانصاف را از مشرقیّون پیرو آموزه‌های اصیل ابن‌سینا، دیگر پنداشته است. او نیز همچون بدوی، مشائیان بغداد را با مشرقیّون یکی می‌گیرد؛[۳] امّا در

---

۱. برای این عبارت نک: ابن‌سینا، منطق المشرقین، پیشین، ص ۵.
۲. یحیی مهدوی، فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن‌سینا، پیشین، ص ۸۵.
۳. جیمز موریس هم در این زمینه چنین رأیی دارد. نک:

نظرش، این «مشرقیّون متّهم به جهل و نادانی»، در قبال یونانیان «مشرقیّون» هستند. گواشون با بررسی انتقادی تفسیرهای محقّقانی که فلسفهٔ مَشرقی ابن‌سینا را به فلسفهٔ نوافلاطونی و فلسفهٔ مشائی رایج در بغداد تحویل می‌کنند، ریشه‌های این فلسفه را در سنّت علمی / فلسفی پیشا اسلامی تفکر ایرانی تا عهد شیخ بازمی‌جوید و پیشگامان این سنّت را در مکتب جندی‌شاپور بازمی‌یابد.[1] به نظر او، ابن‌سینا با در نظر گرفتن چنین سنّتی است که از «ایرانی» و «مَشرقی» بودن فلسفهٔ خویش سخن می‌گوید؛ چراکه جهان عربی در عرضه داشتن چیزی مشابه آن بدو ناتوان بوده است.[2]

البتّه، این همهٔ سخن گواشون در این باره نیست و او در مدخل «ابن‌سینا»ی دومین ویرایش دایرة المعارف اسلام، با تأکید بر کوشش پیوسته و مداوم شیخ برای بیان عینیّات، و با توصیف تلاش وی برای اصلاح منطق ارسطو و با ذکر قائل شدنش به تفاوت میان معنای مطلق و معنای عینی امور،[3] چنین نتیجه گرفته که آرزوی ابن‌سینا در تدوین فلسفهٔ مشرقی خود، گشودن جایی برای سنّت علمی شرقی، با خصلت تجربی‌ترش نسبت به علم یونانی، بوده و دستکاری‌های او در منطق ارسطویی هم بدین قصد انجام می‌پذیرد؛ همچنان که به احتمال، در بحث‌های الاهیّات هم، بر آن بوده که با توضیحات تازه‌ای به رفع

James W. Morris, "The Philosopher - Prophet in Avicenna's Political Philosophy", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. C. E. Butterworth, Harrard & Cambridge, 1992, p.154.

1. A. M. Goichon, *Ibn Sīnā: Livre des directives et remarques* (Ibn Sīnā, Kitāb al-Išārāt wa-'t-tanbihāt), trad. fr. de A. M. Goichon, Beirut-Paris, 1951, pp.10-19.
2. *Ibid*, pp.3-9.

۳. معنای عینی هر پدیده‌ای، به اوضاع و احوال خاصّی وابسته است که پدیدهٔ مزبور در آن تحقّق پیدا کرده است.

تناقض‌های میان فلوطین و ارسطو در متونی بپردازد که در زمان او، همهٔ آنها را از یک مؤلّف (: ارسطو) می‌دانسته‌اند؛ و این، مایهٔ تعجّب وی بوده است.[۱]

لوئی ماسینیون، دیگر هموطن گواشون، امّا، بر وجود شکلی از تصوّف و عرفان حلّاجی در فلسفهٔ سینوی اصرار می‌کند و البتّه او را در طریق تفکّر سراپا «غربی» و نه «شرقی» می‌بیند؛[۲] و شلومو پینس هم بر همین رأی اخیر[۳] اوست؛ و به مانند گواشون، مغربیّون سینایی را همانند مشائیان مسیحی بغداد و وابستگان مکتب جندی‌شاپور ـ البتّه در دوران اسلامی ـ، می‌داند. او با ردّ ادّعای شیخ دربارهٔ رسیدن علوم از منشاء وجهت غیر یونانی،[۴] تمام کوشش خود را بر اثبات منحصر به فرد بودن

1. A. M. Goichon, "Ibn Sīnā", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden, 1979, vol.3, p.944;

به نوشته بدوی، پل کراوس هم درکتاب *Plotin chez les Arabes* از برخی عبارت‌های ابن‌سینا درکتاب اختلاف الناس، شک او در انتساب کتاب اثولوجیا به ارسطو را نتیجه گرفته بوده است. بدوی این رأی را مردود دانسته، امّا زنده‌یاد مهدوی به استناد سخن دیگری از شیخ‌الرئیس درکتاب المباحثات بر این نظر است که عبارت مزبور، دست‌کم از آگاهی شیخ از ناهمخوانی برخی آراء کتاب اثولوجیا با فلسفهٔ ارسطو خبر می‌دهد. نک: عبدالرّحمن بدوی، ارسطو عند العرب، پیشین، مقدّمه، ص ۳۳؛ یحیی مهدوی، فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن‌سینا، پیشین، ص ۴۶.

برای عبارت مورد نظر مهدوی نک: ابن‌سینا، المباحثات، به کوشش محسن بیدارفر، قم، ۱۴۱۳ق، ص ۸۰، بند ۱۲۷.

2. L. Massignon , "Avicenne et les influences orientales", *La Revue du Caire*, vol.XXVII, 1951, pp.10-11.

۳. غربی بودن تفکر سینوی.

4. S. Pines, "La philosophie oriental d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, vol.27, 1952-53, pp.29-30.

ریشه‌های فلسفه در یونان می‌نهد.[۱]

بدین‌سان، بی‌سبب نیست که حتّی متفکّری چون کربن در تاریخ فلسفهٔ اسلامی خود، با استناد به پژوهش پینس، ویژگی فلسفهٔ سینوی را در توجهش به امر معاد بازجُسته و طرح مَشرقی شیخ را در آموزه‌های ترسیم کرده در سه‌گانه‌های عرفانی‌اَش[۲] بازمی‌جوید و مقصد یگانهٔ هر سه رسالهٔ مزبور را مشرقی اسرارآمیز می‌داند؛ مشرقی که در نقشه‌های جغرافیایی یافت نمی‌شود، امّا تجلّی عرفانی آشکاری دارد.[۳] کربن با بررسی این سه‌گانهٔ عرفانی در پرتو آثار سهروردی، و به ویژه رسالهٔ غربة الغربیة شیخ اشراق، در اندیشهٔ ابن‌سینا ساحت عرفانی ژرفی را یافته که با گذار از بیان نظری به داستان‌های عرفانی، شناخت را به رویدادی در روان تبدیل می‌کند و فضای اسطوره‌ای/شاعرانه‌ای پدیدار می‌سازد که به نظر او همانا «حکمت مَشرقیه» باشد؛ حکمتی مبتنی بر شکلی از فرشته‌شناسی که بنیادهایش را از سویی در اثولوجیای نوافلاطونی و شرح‌های آن می‌باید بازجُست و از سوی دیگر در مکاشفات شخصی شیخ الرئیس به عنوان نمونه‌ای نادر از فیلسوفانی که دستامد سلوک عقلی و مکاشفهٔ عارفانهٔ خود را به بیانی رمزی در اختیار ما می‌نهند و «عالم مثالی خویش» را می‌سازند.[۴]

---

1. *Ibid*, p.32.

۲. حیّ بن یقظان، رسالة الطیر، سلامان و ابسال.
گفتنی است که کربن به رسالهٔ قضا و قدر ابن‌سینا توجّهی ندارد. آن هم در حالی که شیخ‌الرئیس در این رساله از ملاقات خود با فرشتهٔ روحانی نفس خویش آشکارا سخن می‌گوید.

3. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964, pp.242-243.

4. H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Téhéran-Paris, 1954, pp.16-17.

بدعت‌نگاری اسماعیلیّه و حدیث هفتاد و دو فرقه

پل واکر
ترجمهٔ پروانه عروج‌نیا

در بحث‌های مربوط به الاهیّات اسلامی استفاده از کتاب‌های فرقه‌نگاری سلاحی رایج به شمار می‌آمد؛ هم برای حمله به مخالفان و هم برای دفاع از عقاید خود از این شیوه بسیار استفاده می‌شد و تقریباً هیچ گروهی نبود که نتواند فهرستی از مخالفانش، همراه با ویژگی‌های خاصّ و [به‌زعم خود] انحرافی از فِرَق دیگر ارائه دهد.

امّا از آن همه رساله‌هایی که می‌دانیم در این زمینه نوشته شده بودند، تعداد نسبتاً کمی باقی مانده است و اگرچه نمونه‌هایی از این گونه کتاب‌ها که اطلاعاتی در مورد مثلاً حنفیه، اشعریه، معتزله و بعضی از فرق شیعه در اختیار ما بگذارد، وجود دارد، امّا تا این اواخر از اسماعیلیّه کتابی به شیوهٔ فرقه‌نگاری به دست نیامده بود. البتّه دلیل روشنی نداریم که چرا چنین رساله‌ای [تاکنون] یافت نشده بود. یکی از نویسندگان بزرگ اسماعیلیّه در اوایل قرن چهارم هجری / دهم میلادی، ابوحاتم رازی

(م ۳۲۲ق / ۹۳۴م) است که در کتاب الزینة خود بر اصطلاحات و تعبیراتی که در کتاب‌های ملل و نحل (یا فرقه‌نگاری) دیده می‌شود شرح مفیدی داده است.[۱] او در توضیح و تفسیر این اصطلاحات، اطلاعات مهمّی را که در فرقه‌نگاری به کار می‌آید، ارائه داد. حمید الدّین کرمانی، یکی دیگر از داعیان بزرگ اسماعیلی، در اواخر قرن چهارم هجری / دهم میلادی و اوایل قرن پنجم هجری / یازدهم میلادی در ردّ نسبتاً شدید فِرَق دیگر اسلامی کتابی به نام تنبیه الهادی و المستهدی نوشت که شاید تا حدّی بتوان آن را ردّیه‌نویسی به شمار آورد. به‌جز این دو مورد، آثار دیگر اسماعیلیّه شامل اشاراتی آشکار در انتقاد یا ردّ دیدگاه‌های فرق مخالف آنهاست. به طور خلاصه، مبلّغان اسماعیلیّه، همانند مؤلّفان مسلمان دیگر فرقه‌ها، کاملاً با جزئیّات تاریخی بحث‌های حقوقی و کلامی که در طی گسترش فِرَق اسلامی به وجود آمد، آشنا بودند.

اخیراً، کتاب دیگری در همین باب از یک داعی گمنام خراسانی به نام ابوتمام که در قرن چهارم هجری / دهم میلادی می‌زیست، به دست آمده است. این اثر کتاب الشجرة نام دارد و بخش اوّل آن طبق شیوهٔ معمول در آثار اسلامی [از این نوع] شامل فهرست کامل و منظمی از ۷۲ فرقهٔ ضالّه است. اگرچه بررسی‌های اوّلیّه در مورد این فرقه‌نگاری از اسماعیلیّه، نشان می‌دهد که این اثر اهمیّت بسیار دارد، ولی تاکنون بررسی و تحلیل جامعی از این کتاب صورت نگرفته است. بنابراین بهتر است که اکنون ضمن معرّفی این کتاب، نظر محتاطانه‌ای را دربارهٔ ارزش آن کتاب از نظر معرّفی فِرَق اسلامی و نیز سنّت فرقه‌نگاری ارائه دهیم.

ابوتمام، مؤلّف کتاب الشجرة[۲] نویسندهٔ ناشناسی است ــ فقدان

---

۱. ع. س. سامرایی در کتابش الغلو و الفرق الغالیة فی الحضارة الاسلامیّة (بغداد، ۱۹۷۲م) این بخش از کتاب الزینة ویرایش و چاپ کرده بود (صص ۲۲۸-۳۱۲).

۲. مجموعهٔ نسخ خطی فیضی، کتابخانهٔ بمبئی.

اطلاعات دربارهٔ او چه در کتاب‌های تاریخی و چه در آثار داعیان اسماعیلی، درستی این مطلب را نشان می‌دهد. مثلاً، نام وی در آثار بعدی اسماعیلی به همین صورت [یعنی به شکل کنیه] و بدون اسم و نسب آمده است. خراسانی بودن او از اطلاعاتی که خود او در این اثر در اختیار ما می‌گذارد، اثبات می‌شود؛ مثلاً بودن در خراسان و نیز، اینکه او مرید داعی و فیلسوف معروف خراسان محمّد نسفی (م ۳۳۲ق / ۹۴۳م) بوده است. اشارات دیگر نشان می‌دهد که او مؤلّف کتاب دیگری نیز به نام، کتاب البرهان[1] بود. خلیفهٔ فاطمی امام المعزّ (۳۴۱-۳۶۵ق / ۹۵۳ق-۹۷۵ق) علیه این کتاب فتوا داد و احتمالاً در نتیجهٔ چنین حکمی بود که داعیان دست از نگهداری و حفظ آن برداشتند. اطلاعات کمی که دربارهٔ ابوتمام وجود دارد حاکی از آن است که او به احتمال زیاد وابسته به مکتب خراسانی اسماعیلیّه بود یعنی کسانی که پیروان نسفی در ربع دوم قرن چهارم هجری و دهم میلادی به‌شمار می‌آمدند.[2]

نکتهٔ جالب این است که در چاپ اوّل، الشجرة کتابی معرّفی شده که یکی از داعیان نزاری سوریه به نام ابوفراس شهاب‌الدّین مینقی[3] آن را در قرن دهم هجری / شانزدهم میلادی نوشته است. در چاپ دوم نیز مؤلّف

---

۱. یک «ارجوزه» که هم ایوانف (*Ismaili Litarature*, Tehran, 1963, p.68) و هم پوناوالا (Poonawala) (*Biobibliography of Ismaili Literature,* Malibu Calif, 1977, p.132) آن را در فهرست کتاب‌های اسماعیلیّه از جمله آثار ابوتمام می‌دانند، بیشتر احتمال دارد از یک نویسندهٔ طیبی باشد و محتمل است که خلاصهٔ الشجرة باشد که در مآخذ اسماعیلیّه یافت شده است. نسخه‌های خطی هر دو درکتابخانهٔ مؤسسهٔ مطالعات اسماعیلی در لندن وجود دارد.

۲. برای یافتن شواهد کافی این نتیجه به پژوهش من ابوتمام و کتابش کتاب الزینة مراجعه کنید: "A New Ismaili Treatise from Tenth-Century Khurasan", *JAOS,* 114 (1994), pp.343-352.

۳. کتاب الایضاح، عارف تامر (بیروت، ۱۹۶۵م).

آن را داعی عبدان[1] و مربوط به قرن سوم هجری / نهم میلادی معرّفی کرده‌اند. این دو چاپ که به اهتمام عارف تامر صورت گرفته، گرچه کم و بیش به هم شبیه هستند، تنها شامل بخش دوم کتاب ابوتمام است. به جز این دو، ما هیچ دست‌نوشته یا اطلاعی از بخش اوّل کتاب الشجرة در دست نداریم. از سوی دیگر پروفسور عبّاس همدانی که زمانی اهمیّت این متن را گوشزد کرده بود، توانست نسخه‌ای از بخش اوّل این کتاب را در میان نسخه‌های خطی خانوادگی‌اش بیابد.[2]

او در طی تلاش‌هایش متقاعد شد که در بین مجموعه آثاری که در اختیار اسماعیلیّهٔ طیّبی قرار دارد، نسخه‌ای دیگر از بخش دوم این کتاب وجود ندارد و شاید اصلاً چنین نسخه‌ای هم در میان آنها وجود نداشته است. بخش اوّل کتاب بخشی مستقل درباره ردّیه‌نویسی است که می‌تواند به طور کاملاً مستقل و به دور از بسیاری سؤالات فرعی و لاینحل در مورد نسخهٔ اصلی کتاب الشجرة مورد بررسی قرار گیرد.

این کتاب در کلّ به بررسی انواع مختلف موجودات یعنی فرشتگان، جنّ، شیطان، ابلیس و بشر می‌پردازد و دربارهٔ آنان به ترتیب خلقت، ابتدا به طور بالقوّه و سپس بالفعل سخن می‌گوید. بخش سوم کتاب، یعنی

---

۱. شجرة الیقین، عارف تامر (بیروت، ۱۹۶۵م).

۲. این نسخهٔ منحصر به فرد شامل ۲۳۶ برگ با ده خط در هر صفحه است. این نسخه در شوال ۱۳۱۰ق / ماه می ۱۸۹۳م به عنوان قسمت اوّل (الجزء الاوّل) به تنهایی استنساخ شده است. نسخه‌بردار می‌گوید: «وقع الفراغ من تنسیخ هذا الکتاب المسمّی بالجزء الاوّل من الشجرة لابی‌تمام» یعنی تا آنجا که او می‌داند این اثر به عنوان قسمت اوّل الشجرة شناخته شده است. به نظر می‌رسد که بخش دوم مدّت‌ها قبل از بخش اوّل جدا شده و کاملاً محتمل است که گم شده باشد. جالب اینکه مجدوع در اثر مهمّش یعنی فهرست آثار اسماعیلی تا قرن دوازدهم به نام فهرست الکتب و الرسائل که علی‌نقی منزوی (تهران، ۱۹۶۶م) آن را چاپ کرده است، به طور مستقیم به این کتاب اشاره نمی‌کند، بلکه از آن به عنوان نقل‌قول‌های دست دوم از متون متأخّرتر یاد می‌کند. بعدها این اثر به عنوان الشجرة شناخته شد.

شیطان، این امکان را به ابوتمام می‌دهد تا بحث فرقه‌نگاری‌اَش را در این بخش بگنجاند.

بعد از اتمام بحث فرشتگان و جنّ، ابوتمام وارد بحث شیطان می‌شود. همان‌طور که از دیگر منابع اسماعیلی نیز می‌توان حدس زد، شیاطین مبلّغان ظواهر کتب مقدّس و شریعت بدون توجّه به باطن هستند. ابوتمام می‌گوید که شیاطین همان فقهای قشری هستند که به ظواهر و پوستهٔ (قشرِ) کلام الهی چسبیده‌اند بدون اینکه به معانی باطنی یا لُبّ (هستهٔ) دین توجّهی داشته باشند.[1] دیگر هیچ شکی نباید در گرایش اسماعیلی ابوتمام وجود داشته باشد، به خصوص وقتی او مراتب اهل باطن (پیروان معانی باطنی) را که مشهور به «ریسمان الهی» هستند، ذکر می‌کند که شامل قلم، لوح، جدّ، فتح، خیال، ناطق، اساس، امام، حجّت و جناح هستند. این مورد تعبیر متعارفی از سلسله مراتب اسماعیلیّه است که در زبان خاصّ داعیان ایرانی در قرن چهارم هجری / دهم میلادی رایج بوده است.[2] سپس ابوتمام به چند حدیث دربارهٔ اختلاف در اسلام یا اختلافاتی که در دیگر جوامع دینی وجود داشته و یا به وجود خواهد آمد اشاره می‌کند. سرانجام او سخن خود را با این حدیث مشهور به پایان می‌برد که در آن آمده است که قوم بنی‌اسرائیل بعد از حضرت موسی به ۷۱ فرقه تقسیم شدند که همهٔ آنها در دوزخ هستند جز یکی که به بهشت می‌رود، امّت عیسی نیز بعد از او به ۷۲ فرقه تقسیم شدند و همهٔ آنها به دوزخ می‌روند و فقط یک گروه نجات می‌یابند و سرانجام امّت پیامبر اسلام بعد از او تقسیم خواهند شد به ۷۳ فرقه که ۷۲ فرقه در دوزخند و یکی در بهشت.[3] افزون بر این، ابوتمام می‌گوید:

---

۱. الشجرة، روی برگ ۱۳.

۲. این تعابیر شبیه به تعابیری هستند که ابویعقوب سجستانی به کار می‌برد.

۳. الشجرة، پشت برگ ۲۲.

بدون شک، هر کدام از این فرقه‌ها داعی و رهبری داشتند که آنها را به سوی اعتقادات و دیدگاه‌های خود فرا می‌خواند. اینها شیاطین هستند ... بعد از آنکه پیامبر از این جهان رخت بر بست، اهل ظاهر (پیروان معانی ظاهری) به ۷۲ فرقه تقسیم شدند، در حالی که اهل باطن ــ برخلاف اهل ظاهر که مدام به لعن و نفرین هم مشغولند و به گروه‌های مخالف یکدیگر تقسیم شدند ـ همان‌گونه که بودند، یکپارچه و بدون دشمنی و اختلاف باقی ماندند.[۱]

در اینجا ابوتمام نیّت خود را بیان می‌کند:

تعریف مذاهب و فرقه‌ها، مذهب به مذهب، فرقه به فرقه و تشریح عقاید هر کدام از آنها.[۲]

ابوتمام از اینجا به بعد موضوع اصلی کتاب الشجرة را رها کرده، با دقّت و نظمی منطقی، خطوط اصلی و مشخّص تعالیم ۷۲ فرقه را تشریح می‌کند. در حقیقت ۱۲۲ برگِ (یا حدود ۲۴۴ صفحهٔ) بقیهٔ کتاب ــ به جز چند مورد جملات معترضهٔ کوتاه ــ در مورد فِرَق ضالّه است و همان طور که خود او گفته بود، فرقه به فرقه آنها را مرتّب کرده است. تنها در پایان این بخش است که او بار دیگر به مسئلهٔ اهل باطن برمی‌گردد و توضیح می‌دهد که چگونه این گروه با استفاده از تأویل که اساس تعالیم آنهاست، توانستند موضوعات مورد اختلافی را که سبب جدایی و دور شدن فِرَق اسلامی بوده است، باهم آشتی و سازش دهند و حول حقیقتی یگانه،

---

۱. همان، برگ‌های ۲۳ پشت ـ ۲۲ رو.

۲. استفادهٔ ابوتمام از این دو اصطلاح کاملاً سنجیده است. اگرچه ترجمهٔ دقیق انگلیسی این دو مشکل است. مذهب (جمع: مذاهب) معنای گسترده و عام‌تری دارد، شاید شبیه به (School)، و فرقه (جمع: فِرَق) یک گروه انشعابی که مترادف درست‌تر آن (Sect) است. یک مذهب اغلب به فِرَق، منشعب یا تقسیم خواهد شد.

یکپارچه و پایدار که در ورای تمامی مناقشات و منازعات است، جمع آیند.

با توجّه به حجم و نیز اطلاعات دقیق و منحصر به فردی که در مورد هر فرقه داده شده، این کتاب فرقه‌نگاری اهمیّت بسیار دارد. افزون بر این، ابوتمام کمتر از نویسندگان مسلمان این نوع از آثار، به ردّ و تکذیب فِرَق علاقه نشان داده است. گرچه او نیز بیزاری خود را از تعالیم کاملاً نامعقول برخی فرقه‌ها بیان کرده است، با این حال به نظر می‌رسد وی صرفاً می‌خواست این نکته را به جدّ مطرح کند که چگونه مسلمانان بدون رهبر و مرشدِ دانا الزاماً به بیراهه خواهند رفت. با اعتقاد به تعلیمات ظاهرگرایانه و خشکِ پیشوایان باطل، مردم به ضلالت می‌افتند. ردّیه‌نویسی او فهرستی از چنین ضلالت‌هایی است. امّا در نهایت با تکیهٔ نهایی بر یک اصل اساسی است که مفرّی فراهم می‌شود ــ توافق نهایی با آشتی دادن تفاسیر تضمین می‌شود ــ تا ابوتمام بتواند اطلاعات کاملی از هر فرقه و ویژگی‌های خاصّ آنها بدون گرایش‌های تعصّب‌آمیز ارائه دهد. البتّه، در برخی موارد، مخصوصاً در جاهایی که به مشاهدات شخصی خود دربارهٔ مناسک برخی فرقه‌ها مانند فرقهٔ بدنام مُبیّضه استناد می‌کند، وی نیز به همان شیوه‌های تعصّب‌آمیز کتاب‌های فرقه‌نگاری نزدیک می‌شود. با این وجود، به طور کلّی تلاش او در فهمیدن و شرح اختلاف فرقه‌ها به گونه‌ای تحسین برانگیز جامع و نسبتاً منصفانه است.

برخلاف آثار شناخته شده در زمینهٔ فرقه‌نگاری، ابتدا ابوتمام فرقه‌های مختلف را بر اساس سه اصل مشخّص، به سه دسته تقسیم کرده است. هر دسته شامل ۲۴ گروه از ۷۲ فرقه است. این اصول به‌ترتیب زیر است: ۱) ایمان همان اطاعت است (القول بأنّه الطاعة کُلُّها من الایمان)؛ ۲) قوانین شرعی موجد ایمان نیست (القول بأنّه الشریعة لَیْسَت مِنَ الایمان)؛ و ۳) امام بعد از رسول اللّه (ص) همان علی (ع) است. امّا به جز

ترتیب فوق؛ یعنی تقسیم فرقه‌ها بر اساس سه اصل یاد شده به سه دستهٔ ۲۴ تایی، او فرقه‌ها را بدون قاعده به یازده مذهب به ترتیب زیر تقسیم کرده است: معتزله (۶ فرقه)، خوارج (۱۴ فرقه)، حدیثیّه یا اصحاب الحدیث (۴ فرقه)، قدریّه یا مُجبریّه (۵ فرقه)، مُشبّهه (۱۳ فرقه)، مُرجِئه (۶ فرقه)، زیدیّه (۵ فرقه)، کِیسانیّه (۴ فرقه)، عبّاسیّه (۲ فرقه)، غالیّه (۸ فرقه)، و امامیّه (۵ فرقه). او بعداً اظهار می‌دارد که هفتاد و دو فرقه بدون هفتاد و سومی و یازده مذهب بدون دوازدهمی نمی‌تواند باشد، گویی در چهارچوب نظریّهٔ او این تعداد ــ به خصوص در مورد ۱۱ مذهب ــ اساسی و ضروری نبودند.

دلیل منطقی برای تقسیم‌بندی اوّلیّه به گروه‌های ۲۴ تایی موجود، یا حتّی اینکه چنین ترتیبی چرا و از کجا آمده است وجود ندارد. افزون بر این، دست‌کم در مورد یکی از فِرَقِ عبّاسیّه یعنی راوندیّه، ابوتمام تصدیق می‌کند که این عدّه همان گونه که در اصول [مذهبشان] تصریح شده، معتقدند که پس از پیامبر امامت مستقیماً به عموی او عبّاس رسیده است نه علی.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که منشأ و منبع فهرست فرقه‌ها در کتاب ابوتمام چه بوده است و آیا این چنین فهرستی با اهدافی که ابوتمام در کتاب خود بیان کرده، مناسب است یا نه؟ ساده‌ترین توضیح این است که فهرست مذکور از کتاب دیگری اقتباس شده، کتابی که احتمالاً فاقد توجّه خاصّ، علایق و گرایش‌های مذهبی ابوتمام بوده است. شواهدی دالّ بر این نتیجه‌گیری وجود دارد، از جمله در بخش مُشبّهه، وی ناآگاهانه فرقه‌ای را در فهرست خود اضافه کرده که ترتیب عددی فرقه‌ها را نقض کرده است. سپس ابوتمام مدخل‌های کتاب را به همان ترتیب از منابعی که در اختیار داشته، ادامه می‌دهد. بنابراین، در این بخش دو فرقهٔ پشت سر هم و با شمارهٔ هفت وجود دارد. به علاوه، به نظر می‌رسد که او نسبت به

اشتباه خود آگاه نبوده است.

دلیل قانع کنندهٔ دیگری که نشان می‌دهد فهرست ابوتمام از منبع دیگری اخذ شده، شکل ظاهری مندرجات کتاب است که تقریباً مشابه اثر خوارزمی به‌نام مفاتیح العلوم است.[۱] این کتاب که در دربار سامانیان در خراسان حدود سال‌های ۹۸۱-۹۸۰ م / ۳۷۰ ق یا کمی زودتر نوشته شده، شامل فهرستی بسیار اجمالی از فرقه‌های اسلامی است. در این کتاب به ذکر اسم فرقه‌ها، یک اصل محوری هر یک از آنها و گاهی نیز جمله‌ای دربارهٔ تعالیم بعضی فرقه‌ها اکتفا شده است. امّا ابوتمام در مورد هر فرقه توضیحات جامعی ارائه داده است، اگرچه فهرست او به غیر از چند مورد استثنا، تقریباً همان فهرست خوارزمی است.[۲] به رغم شباهت‌های زیادی که این دو کتاب باهم دارند، وجود برخی تفاوت‌های جزئی نشان می‌دهد که هر دو از منبع دیگری اخذ شده‌اند، منبعی که فعلاً دربارهٔ آن تنها می‌توان حدس‌هایی زد.

از طرف دیگر، اگرچه منبع اصلی فهرست ابوتمام ناشناخته است، ولی بسیاری از توضیحات و اطلاعاتی که در مدخل‌های کتاب ابوتمام

---

۱. ابو عبدالله خوارزمی، مفاتیح العلوم (قاهره ۱۹۲۳ م). دربارهٔ این اثر نگاه کنید به کتاب سی. ای. باسورث Bosworth به نام *Al-Hwarazmi on Theology and Sect*، فصل «کلام» در مفاتیح العلوم، در:
Hommage Henri Laoust, Bulletin d'Etudes Orientales, 29 (1977), pp. 88-91.
این مقاله ترجمهٔ انگلیسی از متن اصلی است که شامل نسخهٔ خوارزمی از فهرست فوق است.

۲. اگرچه خوارزمی این ادّعا را نکرده است، ولی فهرست او ۷۲ فرقه به اضافهٔ اسماعیلیّه را دربر دارد که او آن (اسماعیلیّه) را در پایان بخش «غالیه» آورده است. در ترجمهٔ باسورث (ص ۹۱) به نظر می‌رسد گویی «ممطوره» جدا هستند در حالی که همان طور که ابوتمام گفته است، این صرفاً نام توهین‌آمیزی برای فرقهٔ واقفیّه است که قبلاً ذکر شده. امّا او فقط هفت فرقه را مشخّص کرده است و، بر خلاف ابوتمام، همهٔ فِرَق شیعه را با برشمردن فرقه‌های اصلی با هم جمع می‌کند و انشعاب آنها را «اصناف» می‌نامد.

وجود دارد ــ که در نسخهٔ خوارزمی نیست ــ مشابه مطالبی است که در مراجع دیگر از جمله کتاب مقالات الاسلامیین از ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ق / ۹۳۶-۹۳۷م) یافت می‌شود.[۱] از آنجاکه ابوتمام در بین فرقه‌ها به اشعریّه و نام مؤسّس آن یعنی اشعری (برگ ۶۴ پشت) و حتّی به نام کتاب اللّمع او اشاره کرده، منطقی است اگر تصوّر کنیم که شاید مأخذ کتاب ابوتمام همان کتاب مقالات الاسلامیین بوده است. امّا با وجود اذعان به مشابهت اساسی در مطالب این دو کتاب، بررسی‌های دقیق‌تر نشان می‌دهد که منبع ابوتمام کتاب اشعری نیست. به بیان دیگر، به طور قریب به یقین بعضی از مدخل‌های نسخهٔ اشعری که از جهاتی شباهت به اثر ابوتمام دارد، از یک نسخهٔ مشترک و قدیمی‌تری اخذ شده است. این مسئله از مقایسهٔ این آثار با کتاب دیگری در زمینهٔ فرقه‌نگاری به نام حور العین از نشوان حمیری (م ۵۷۴ق / ۱۱۷۸م) معلوم می‌شود.[۲] گرچه این کتاب نسبتاً متأخّر است، امّا خود از منبع قدیمی‌تری استفاده کرده است. وقتی در مورد یک مدخل هر سه کتاب در جهاتی مشابهند، کتاب حور العین در بعضی موارد حاوی اطلاعاتی است که در کتاب الشجرة هست امّا در نسخهٔ اشعری نیست. از آنجاکه حمیری مأخذ کتاب خود را رسالهٔ ابوالقاسم بلخی ذکر کرده است، می‌توان حدس زد که رسالهٔ بلخی منبع اصلی ابوتمام، و نیز اشعری بوده است. در هر صورت بخش چاپ شدهٔ اثر بلخی ــ قسمت مربوط به معتزله[۳] ــ به ما امکان می‌دهد تا این دو نسخه را باهم مقایسه کنیم.

ویژگی برجستهٔ اثر بلخی در مورد معتزله، توضیحاتی است که وی در

۱. اشعری، کتاب مقالات الاسلامیین، تصحیح هـ. ریتر، ویسبادن، ۱۹۶۳م.

۲. نشوان بن سعید حمیری، الحور العین (قاهره، ۱۹۴۸م).

۳. ابوالقاسم بلخی، «ذکر المعتزله» از «کتاب المقالات» او، در فضل الاعتزال و الطبقات المعتزلة، تصحیح فؤاد سیّد (تونس، ۱۹۷۴م)، صص ۶۱-۱۱۹.

مورد اعتقادات مورد قبول همهٔ فرقه‌های معتزله ارائه داده است. تقریباً همین اطلاعات با همان جمله‌بندی و کلمات در مقدّمهٔ مدخل ابوتمام دربارهٔ معتزله آمده است. اگرچه تفاوت‌های اندکی در جمله‌ها و کلمات وجود دارد، ولی ظنّ قوی وجود دارد که مدخل معتزله در کتاب ابوتمام، شامل بیشتر نکات مربوط به شش زیرگروه این فرقه، ازکتاب بلخی گرفته شده باشد. با این حال، امکان دارد منبعی میان اثر بلخی و ابوتمام وجود داشته باشد. البتّه، این واسطه اثر اشعری نیست. فرض چنین منبعی برای توضیح فهرست فرقه‌ها در الشجرة لازم است، زیرا اگر بخواهیم از روی ترتیب فرقه‌های معتزله در کتاب بلخی قضاوت کنیم منبع ابوتمام نمی‌تواند بلخی باشد. افزون بر این، تقسیم‌بندی فرقه‌ها براساس سه اصل کلّی [که قبلاً ذکر شد] بدون توضیح باقی می‌ماند. شاید این منبع واسطه، یک مقام مهمّ اسماعیلی باشد؛ مثلاً یکی از این افراد، محمّد نسفی و کتاب المحصول اوست که ابوتمام آن را در کتاب الشجرة معرّفی کرده است.[1] از سوی دیگر، نسفی چون یکی از پیروان اسماعیلیّه است، احتمال ضعیفی دارد که منبع خوارزمی باشد. شخص دیگری که به نظر می‌رسد که هم خوارزمی و هم ابوتمام به کتاب او دسترسی داشته‌اند، فیلسوفی به نام ابوزید بلخی است که نویسندهٔ کتابی دربارهٔ علوم به نام اقسام العلوم است. این کتاب شباهت‌هایی با کتابی قدیمی‌تر به نام مفاتیح العلوم دارد.[2] ابوزید زمانی برای امیری اسماعیلی به نام مروزی در خراسان کار می‌کرد و دوست نزدیک ابوالقاسم بلخی بود. در برهه‌ای از زمان، ابوزید بلخی، نسفی، امیر مروزی و احتمالاً ابوتمام از اعضای محفلی بودند که در یک شهر می‌زیستند.

نکتهٔ قابل تأمّل این است که هیچ کدام از اطلاعاتی که ابوتمام در کتاب

---

۱. الشجرة، برگ ۱۷۵ رو.

۲. احتمال چنین مسئله‌ای را ویلفرد مادلونگ برای من مطرح کرد.

خود آورده، مأخوذ از کتاب الزینة تألیف یکی از همفکران اسماعیلی‌اَش به نام ابوحاتم و یا برگرفته از آثار پیروان شیعهٔ امامیّه مثلاً رساله‌های فِرَق از نوبختی و یا قمی نیست.

با این حال، مواردی که در کتاب‌های حمیری، اشعری و حتّی بلخی وجود دارد، تنها کمک می‌کند که منبع اصلی بعضی از اطلاعاتی که ابوتمام در کتاب خود به آنها اشاره می‌کند، مشخّص شود ولی این نکته را روشن نمی‌سازد که کلّ کتاب با استفاده از چه منبعی نوشته شده است. به عنوان مثال، بعضی مشاهدات شخصی در کتاب وجود دارد که بی‌شک مربوط به تجربیّات خود ابوتمام است. بخش قابل توجّهی از مدخل‌های کتاب نیز مربوط به فرقه‌هایی است که در کتاب اشعری و یا در رسالهٔ حمیری وجود ندارد. بسیاری از مدخل‌ها، حتّی در دیگر رسائل «فِرَق» نیست (به جز کتاب خوارزمی). از آنجا که فعلاً از کلّ کتاب بلخی تنها بخش مربوط به معتزله در دسترس است، قضاوت دربارهٔ مرجع اصلی بقیهٔ مطالب و مندرجات کتاب فقط از طریق آثار حمیری و اشعری میسّر است. با توجّه به اینکه هیچ اطلاعی دربارهٔ این فرقه در دو کتاب مذکور وجود ندارد، آیا وجود معتزله در کتاب ابوتمام نشان دهندهٔ آن است که مرجع او کتاب بلخی بوده است؟ و آیا منابع دیگری وجود داشته و یا یک منبع واسطه علاوه بر بلخی مورد استفاده قرار گرفته است؟

توصیف ابوتمام از هشت فرقه در متون فرقه‌نگاری به دلایل زیادی منحصر به فرد است. به علاوه، شرح وی در مورد چند فرقهٔ دیگر نیز بی‌نظیر است.اگرچه حقایق کلّی پیرامون هر کدام از این فرقه‌ها در منابع دیگر نیز ذکر شده است. در بعضی موارد هم، اگرچه بخشی از مطالب مندرج، در کتاب‌های دیگر نیز وجود دارد، ولی ابوتمام هم اطلاعات بیشتری ارائه می‌دهد و هم در برخی موارد از توضیحات بلخی ـ که کمی با آثار حمیری و اشعری فرق دارد ـ استفاده می‌کند. در نبود اثر بلخی،

این توضیحات [در کتاب‌های حمیری و اشعری] ارزش دست دوم و دست سوم دارد. روی هم رفته، اطلاعاتی که در کتاب ابوتمام دربارهٔ فرقه‌های اسلامی وجود دارد، مفصّل‌تر از آن است که بتوان در اینجا آن را خلاصه کرد. در این فرصت تنها می‌توان به یک سری نتیجه‌گیری‌های نسبتاً قطعی دست یافت؛ همچنین، نمونه‌ها نشان می‌دهد که از بررسی کامل اطلاعات تازه دربارهٔ الشجرة چه انتظاری می‌توان داشت.

برای ارائهٔ این نتیجه‌گیری‌ها و نمونه‌ها بهتر است که مندرجات این کتاب با توجّه به نکات زیر به چند دسته تقسیم شود: ۱. روایت جدیدی از متن بلخی، ۲. توضیحات جدیدی که به اطلاعات قدیمی‌تر اضافه شده است؛ ۳. ارائهٔ اطلاعات جدیدی از فرقه‌های شناخته شده؛ ۴. مشاهدات شخصی که گزارش‌های دیگران را تأیید می‌کند و ۵. توضیحاتی در مورد فرقه‌هایی که قبلاً ناشناخته بودند.

الف. روایت جدیدی از کتاب بلخی

در تمام مدخل‌های الشجرة که در کتاب اشعری و حمیری نیز وجود دارد، سبک نوشتاری و جمله‌بندی و عبارت‌پردازی الشجرة با دو کتاب دیگر فرق دارد. این مسئله در مورد متن بلخی و مقدّمهٔ مذهب معتزله نیز صدق می‌کند. افزون بر این، اگرچه ممکن است بخشی از توضیحات و اطلاعات ابوتمام دربارهٔ یک فرقه در کتاب اشعری و حمیری وجود داشته باشد، ولی گاهی در آن اطلاعاتی نیز وجود دارد که در هیچ یک از این دو کتاب نیست. به عنوان مثال ابوتمام دربارهٔ بدعیّه (برگ ۳۵ رو - ۳۷ پشت) از فِرَق خوارج، به نام رهبر این گروه یحیی بن اصرم و اینکه آنها روزانه سه بار نماز می‌خوانند و اقامهٔ نمازهای پنجگانه را بدعت می‌دانند، اشاره

می‌کند.[1] همچنین می‌گوید که این گروه خوردن ماهی ذبح نشده را حرام می‌دانند.[2] بقیهٔ مطالب مندرج در این مدخل در کتاب اشعری و حمیری آمده است، نمونهٔ دیگر مربوط به «ضحّاکیّه» (برگ‌های ۴۲ پشت - ۴۳ پشت) است که در این مورد ابوتمام نام رهبر گروه و دست‌کم یک نکتهٔ اساسی را در مورد این فرقه می‌نویسد که در دو کتاب دیگر نیست. از سوی دیگر، اشعری و حمیری به دیدگاه یکی از فِرَق «ضحّاکیّه» اشاره می‌کنند مبنی بر اینکه آنها برای زنان غیر خارجی (خوارجی) هیچ حقّی قائل نیستند، در حالی که ابوتمام به این موضوع اشاره‌ای نکرده است. مثال دیگر از این نوع، مدخل «حدیثیّه» (برگ‌های ۴۲ پشت - ۵۱ پشت) است که توضیحات کتاب ابوتمام به مراتب جامع‌تر از توضیحات محدود و اندک در آثار حمیری و اشعری است.

ب. حقایقی جدید و افزون بر اطلاعات قدیمی

در برخی موارد، مدخل‌های کتاب ابوتمام شامل شرح مسائلی است که در کتاب‌های دیگر ناقص، مبهم و پیچیده بوده‌اند. نمونه نسبتاً ساده آن، در بخش زیدیّه و مربوط به دُکینیّه[3] (برگ‌های ۱۰۹ پشت - ۱۱۰ رو)

---

۱. بنا به قول ابوتمام، بدعیّه اعتقاد داشتند که نمازهای واجب سه بار در روز بودند. اغلب فرقه‌نگاران بعدی نوشته‌اند که آنها نماز واجب را دو بار در روز می‌دانند ـ که این یک اعتقاد کاملاً بدعت‌آمیز است. ابوتمام می‌گوید که فرایض آنها سه تاست: فجر، مغرب و عتمه و تأکید می‌کند که دلیل آنها سورهٔ ۱۱: آیهٔ ۱۱۴ (اقم الصلوة طرفی النهار و زُلَفاً من اللیل ان الحسنات یذهبنَ سیئاتِ ذلک ذِکری للذاکرین) نماز بگزار در آغاز و انجام روز و ساعاتی از شب، زیرا نیکی‌ها بدی‌ها را از میان می‌برد، این اندرزی است برای پندپذیران.

۲. ناشیء این حقیقت را با عباراتی دیگر به اثبات رسانده است. نگاه کنید J. Van Ess, *Frühe muʿtazilitische Häresiographie* (بیروت، ۱۹۷۱م)، ص ۷۰.

۳. در اینجا باید به این نکته توجّه کرد ـ مانند بسیاری از موارد دیگر ـ که خواندن نسخهٔ حمدانی باید با شک و تردید باشد و نیاز به تصحیح با منابع دیگر دارد؛ مانند موارد

است. بنا به نقل ابوتمام، آنها پیروان فضل بن دُکین و ابراهیم بن حکم بودند. ابوتمام از آنها صراحتاً به عنوان پیروان معتزله یاد می‌کند. ابونعیم فضل بن دُکین* محدّثی نسبتاً مشهور در کوفه بود و در عین حال تمایلات زیدی او ــ در حالی که هیچ جا این موضوع تأیید نشده است ــ آشکار بوده است و نیز اینکه او مؤسس فرقه‌ای بوده است.[1] نفر دوم، ابراهیم بن حکم باید همان حکم معتزلی باشد که به طور مبهم دیگران از او یاد کرده‌اند.[2] مورد عجیب دیگر، مربوط به مدخل نُصیریّه (برگ‌های ۱۴۰ پشت ـ ۱۴۱ پشت)، یکی از فِرَق مذهب امامیّه، است. ابوتمام می‌گوید که آنها معتقدند امام جعفر صادق (ع) نمرده و هنوز زنده است و «در یکی از جزایر در دریای غربی زندانی است». به این نکتهٔ آخر در هیچ کتاب دیگری اشاره نشده است.

پ. اطلاعات تازه دربارهٔ فرقه‌های شناخته شده

کرّامیّه نمونهٔ خوبی از این گونه مدخل‌ها است. به این فرقه در کتاب‌های متقدّم مانند الفَرق بین الفِرَق بغدادی که در قرن پنجم هجری / یازدهم میلادی نوشته شده، به طور مشروح پرداخته‌اند. اشعری آنها را از جملهٔ فرقه‌های مرجئه شمرده و اطلاعات مختصر و نسبتاً بی‌ارزشی دربارهٔ آنها ارائه داده است.[3] اگرچه این کتاب یکی از قدیمی‌ترین مآخذ موجود در این زمینه است ولی توضیحات آن به هیچ وجه کافی نیست. در عوض،

دیگری که نام‌های مورد بحث را ارائه می‌دهد.

*. عمرو بن حماد تیمی ابونعیم ملائی ملقب به فضل بن دُکین از علمای انساب و مؤلفان و محدثان متوفی ۲۱۸ ق (مترجم).

۱. در این باره نگاه کنید به:

W. Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1965), p.73

۲. همان.

۳. اشعری، مقالات، ص ۱۴۱.

ابوتمام که مدخل نسبتاً جامعی به آن اختصاص داده (برگ‌های ۶۴ رو - ۶۶ رو)، آن را در شمار فرقه‌های مشبّهه (که زیر مجموعهٔ اشاعره است) قرار داده است. گرچه در بسیاری از جزئیّات، اطلاعات دربارهٔ این فرقه منطبق با واقعیّت است، ولی در مجموع به طور کامل از کتاب اشعری و بنابراین احتمالاً از بلخی گرفته نشده است. نمونه‌ای از اطلاعات جدید و جالب که ابوتمام دربارهٔ کرّامیّه می‌افزاید، این است که:

> آنها اعتقاد دارند که مردم در روز محشر در اورشلیم جمع خواهند شد و رهبر آنها، محمّد بن کرام، همراه با اطرافیان خود که متجاوز از پنج هزار خانوارند، از خراسان به اورشلیم نقل مکان خواهند کرد. دیدن اجتماع انسان‌ها در روز حشر در این مکان برای آنها ممکن می‌شود، زیرا آنها تقریباً به این مکان نزدیک‌تر خواهند بود.

اینکه ابن‌کرّام در پایان عمر به اورشلیم رفت و پیروان زیادی در آنجا داشته است. قبلاً در کتاب‌های دیگر ذکر شده بود.[1] امّا ابوتمام اکنون علّت آن را توضیح می‌دهد.

بخش دیگر الشجرة مربوط به کلابیّه (برگ‌های ۶۲ رو - ۶۳ رو) و اشعریّه (برگ‌های ۶۳ رو - ۶۴ رو) است. گویا دومی ارتباط نزدیکی با اولی دارد. چنین ارتباطی [بین این دو گروه] در کتاب‌های ابن‌ندیم و قاضی عبدالجبار ــ که در قرن چهارم هجری / یازدهم میلادی نوشته شده ــ بارز است، امّا گزارش‌هایی که اشاعرهٔ متأخّر از سوابق خود می‌دهند، به این نکته توجّه نشده است. ابوتمام در مورد «کلابیّه» که در کتاب بلخی تنها یک عبارت دربارهٔ آن آمده است ــ اطلاعات جدیدی ارائه می‌دهد و آن این است که محمّد بن کلاب قبل از مسلمان شدن مسیحی بوده است. اگر

---

۱. درباره کرّامیّه ــ که دربارهٔ آن مطالعات نسبتاً متأخّر مهمّی وجود دارد ــ نگاه کنید به مقالهٔ سی. ای. باسورث در دایرة المعارف اسلام و منابعی که در آن مقاله آمده است.

بنا به قول ابوتمام پیدایش اشعریّه، مربوط به موج دوم قرن چهارم باشد که احتمالاً همین‌طور است، در این صورت مطلب اشعری عجیب است که در آن شهرت خود و فرقه‌اش را به زمانی نسبتاً متقدّم‌تر از زمانی که ابوتمام اشاره کرده است، نسبت می‌دهد. آیا این مسئله بدین معناست که مثلاً بلخی هم باید در کتاب خود به چنین مدخلی اشاره کرده باشد. اینکه بلخی در سال ۳۱۹ هجری / ۹۳۱ میلادی و قبل از اشعری فوت کرده است، مطلبی غیر از این می‌گوید. بنابراین اطلاعات دربارهٔ کلابیّه / اشعریّه باید مربوط به دورهٔ متأخّری باشد.

نمونهٔ دیگری از مدخل‌های ابوتمام، غمامیّه (برگ‌های ۱۳۱ رو به بعد) است که از فِرَق شیعه به شمار می‌رود. خوارزمی می‌دانست که این فرقه گمنام است، از این رو در معرّفی آن فقط به یک خط توضیح بسنده کرده و آن اینکه آنها معتقدند خدا در ابر (غمام) به زمین فرود می‌آید. امّا ابوتمام توضیحات بیشتری ارائه می‌دهد و می‌نویسد که ریشهٔ این اعتقاد به این آیه از قرآن (بقره / ۲۱۰) برمی‌گردد که می‌گوید «اَللّه فی ظلل من الغمام» خدا در پردهٔ ابرها به سوی آنها خواهد آمد. و افزون بر این، او به چند خط از شعر شاعر کیسانی، سیّد حمیری که در نکوهش غمامیّه سروده شده است، اشاره می‌کند. گرچه این اطلاعات و توضیحات در کتاب ابوتمام به فرقه‌ای به نام غمامیّه نسبت داده شده است، ولی به احتمال زیاد این فرقه همان فرقه‌ای است که در فهرست اشعری تحت عنوان «سبائیّه» و در ملل و نحل حمیری تحت عنوان «سحابیّه» از آن یاد شده است زیرا سحاب مترادف غمام است.[1]

ت. مشاهدات شخصی و تأیید اطلاعات دیگران

مُبَیِّضه «سفیدپوشان»، فرقه‌ای است که به دنبال قیام عبّاسیان به وجود آمد

---

۱. حمیری، حور العین، ص ۱۵۴، و اشعری، مقالات، ص ۱۶.

و سپس بعدها به طور مستقل در بخش‌های مختلف ایران به حیات خود ادامه داد. در توضیح تعالیم و فعالیّت‌های این فرقه، ابوتمام در کتاب الشجرة (برگ‌های ۸۱ پشت - ۹۲ پشت) اطلاعات قبلی را دربارهٔ آنها تکرار می‌کند. اگرچه اطلاعات دیگران به هیچ وجه قابل مقایسه با اطلاعات موجز و مستقیم و به خصوص مشاهدات شخصی ابوتمام نیست.

ابوتمام می‌گوید که آنها پیروان المقنع بودند که نام اصلی او هشام بن حکیم مروزی بود و در حقیقت این گروه از فِرَق مشبّهه به‌شمار می‌آیند زیرا آنها معتقدند که خداوند وجودی جسمانی و هر یک از پیامبران ماهیتی آسمانی دارند. یعنی وقتی خدا می‌خواست تا با یکی از موجودات زمینی ارتباط برقرار کند در قالب یکی از آنها حلول می‌کرد و او را به عنوان رسول و نبی تعیین می‌کرد تا بتواند امر و نهی کند. آنها برای این عقیده به قرآن استناد می‌کردند (شوری : ۱۳)* «انسان‌هایی که از سوی خداوند برگزیده شدند عبارت بودند از آدم، ابراهیم، موسی، عیسی و محمّد». و به عقیدهٔ آنها ابومسلم و سرانجام المقنع نیز از این جمله‌اند. آنها می‌گویند که در فاصلهٔ ظهور خدا در هر یک از این اشخاص، خداوند به بارگاه الاهی خود برگشته است و اکنون مبیّضه منتظر ظهور دوبارهٔ او هستند.

بر اساس نوشتهٔ ابوتمام، مبیّضه در میان خود تمتّع از زنان یکدیگر را مجاز می‌دانستند؛ همچنان که خوردن مردار، خون، گوشت خوک، شراب و چیزهای حرام دیگر را نیز برای خود جایز می‌دانستند. به نظر آنها این محرمات دلالت بر اشخاصی می‌کرد که خداوند پیروی از آنها را منع کرده بود. ابوتمام مشاهدات خود را در این زمینه ضمیمه می‌کند و می‌گوید:

من بسیاری از آنها را دیده و با آنها بحث کرده‌ام. هیچ کدام از

---

* اصل آیه این است: «شَرَعَ لکم مِنَ الدّین ما وصّی بِه نوحاً و الذّی أوْحَیْناک و ما وَصیّنا به ابراهیم و موسیٰ و عیسیٰ أن اقیموا الدّین و لا نتفرقوا فیه ...» / مترجم.

آنها آگاهی از مبانی اعتقادات خود نداشتند. [آنها می‌گفتند که]
ما نه المقفع را می‌شناسیم و نه زمانی را که در آن می‌زیست،
فقط فریبکاران[۱] زمان او را می‌شناسیم.

او می‌افزاید که آنها گروه اجتماعی بسته‌ای هستند که با دیگران نمی‌آمیزند هرچند در میان مسلمانان زندگی می‌کنند.

ث. فرقه‌های نو

مدخل‌های زیر مربوط به فرقه‌هایی هستند که هیچ (یا تقریباً هیچ) اطلاعات دیگری جز الشجرة در مورد آنها وجود ندارد:[۲]

۱. صباحیّه (برگ‌های ۶۰ پشت ـ ۶۲ پشت). این فرقه از فِرَق قادریّه است و پایه‌گذار این فرقه فردی به نام ابوصباح بن مَعمَر (یا مُعمّر) است. آنها مدّعی بودند که برترین فرد بعد از پیامبر اسلام، عمر بن خطاب است. از دیگر اعتقادات آنها، خودداری از خوردن گوشت حیواناتی است که اهل کتاب ذبح می‌کنند و ممنوعیّت ازدواج با زنان خویشاوند خودشان است. آنها تأکید می‌کنند که این ممنوعیّت‌ها با تغییر قبله آغاز شد.[۳]

۲. بَتانیّه (برگ‌های ۷۳ رو ـ ۷۵ رو) هفتمین مدخل از فِرَق مشبّهه است که ابوتمام آن را «التیانیّه» نیز می‌نامد. آنها معتقدند که حضرت آدم به شکل خدا (الرّحمن) خلق شده است.

۳. اصحاب الفضاء (برگ‌های ۷۵ ـ ۷۶) فرقهٔ دیگری است که او آنها را

---

۱. این نسخه ظاهراً «حذاقهم» است، که من احتمال می‌دهم «خدعهم» باشد.

۲. اینها همه تا حدودی از سوی خوارزمی شناخته شده‌اند، امّا در این موارد خاصّ، نه از طریق منابع قدیمی بلکه از منابع متقدّم یا در بیشتر موارد از منابع دیگر.

۳. دربارهٔ سبائیّه نگاه کنید به:

J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin 1991) vol. 2, pp.562-563 , and vol. 5, pp.226-227.

نیز هفتمین فرقهٔ مشبّهه می‌شمارد. خوارزمی که به مدخل قبلی (بتانیّه) اشاره نکرده، این فرقه را «قضائیّه» می‌نامد. ابوتمام اطلاعات مفیدتری دربارهٔ آنها ارائه می‌دهد. این گروه به دو دسته تقسیم می‌شوند: گروهی پیرو شخصی به نام عبداللّه بن ابی‌عبداللّه تیمی و گروه دیگر پیرو منصور بن بشر اموی هستند و هر دو گروه می‌گویند که خدا همان فضاست.

۴. منهالیّه (برگ‌های ۸۶ رو ـ ۸۸ رو). منهالیّه پیروان منهال بن میمون عجلی و یکی از فِرَق مشبّهه هستند که معتقدند خدا بدنی دارد با طول، عرض و پهنا و قادر است خود را به اشکال مختلف فیزیکی در آورد.

۵. اجتهادیّه (برگ‌های ۱۰۴ پشت ـ ۱۰۵ رو). نامی است که به دو گروه مختلف می‌دهند: به ترتیب پیروان جحدار بن محمّد تمیمی و طرفداران محمّد بن رماد حلیبی (؟) المکوّا (؟). آنها گروهی از مُرجئه هستند و اعتقاد دارند هر مسلمانی که از اجتهاد استفاده کند یعنی هر مجتهدی، صرف‌نظر از جزئیّات دیگر، کارش درست و صحیح است و همهٔ آنها بدون حسابرسی و داوری به بهشت خواهند رفت. حتّی بعضی از آنها می‌گویند که همهٔ کسانی که به وجود (ایسیّه) خدا ایمان دارند، به بهشت می‌روند، حتّی اگر آنها پیامبران را تصدیق نکنند.

۶. خشبیّه (برگ‌های ۱۱۰ رو- ۱۱۱ رو). بر اساس الشجرة، آنها ابتدا از طرفداران مختار بودند و از سلاح‌های چوبی (خشب) استفاده می‌کردند، امّا بعداً در خراسان به نام رهبرشان سُرخاب طبری، به سُرخابیّه شهرت یافتند. با توجّه به ارتباط این فرقه با مختار باید آنها را جزو کیسانیّه به شمار آورد، ولی ابوتمام آنها را جزو فرق زیدیّه به حساب می‌آورد و توضیح می‌دهد که آنها معتقدند علی (ع) بعد از پیامبر امام نبود بلکه فقط وصیّ امامتی بود که پیامبر اسلام بدو سپرده بود تا او آن را به امام حسن (ع) بسپارد. از آن به بعد امامت در میان نسل حسن (ع) و حسین (ع) یعنی فاطمیان باقی خواهد ماند. این مقام متعلّق به کسی است که قیام کند چه

عالم باشد چه جاهل، چه عادل و چه ظالم؛ و اگر دو نفر در یک زمان ادّعای چنین مقامی را داشته باشند، هیچ کس نباید در جدال میان این دو از یکی از آنها جانبداری کند.

۷. حُبیّه (برگ‌های ۷۶ رو ـ۷۸ رو). شاید عجیب‌ترین فرقه‌ای که برای اوّلین بار در این رساله از آن یاد شده فرقهٔ «حبیّه»، از فِرَق مشبّهه، باشد. ابوتمام با آنها چندان موافق نیست و این گروه را اشخاص متعصّب با هذیان‌ها و اوهامی خودپسندانه می‌داند. آنها نام خود را حبیّه گذاشته‌اند زیرا معتقدند که عاشق خدا هستند و او را به خاطر ترس از عقاب و یا طمع ثواب پرستش نمی‌کنند. خدا برای آنها تجسّم جسمانی از جوانی زیباروست. سپس ابوتمام خبری را که از شخصی به نام ابوالحسن ناشیء درباره مراسم سرّی آنها شنیده است، نقل می‌کند. این شخص به ابوتمام گفته بود که فردی به نام عبداللّه بن محمّد بن اسحاق بن موسی بن جعفر برای او مراسمی را از قول یحیی بن معاذ رازی ـ که در میان این گروه سرشناس بود ـ نقل کرده است. رازی تعریف کرده بود که در عراق در مراسمی شرکت داشت که در آن جوانی خوش سیما را با جامه‌ای زیبا بر مسندی بلند نشانده بودند. پرده‌ای که به دو قلاب وصل شده بود، بین این جوان و حضّار آویزان بود و نگهبان یا پرده‌داری در کنار پرده برای بالا و پایین آوردن آن گوش به فرمان ایستاده بود. مردمی که در مراسم شرکت داشتند، نغمه‌های عاشقانه و حزن‌انگیز سرداده بودند دربارهٔ حور العین، بهشت و آنچه خدا برای اولیای خود در آنجا فراهم کرده است. این استغاثه‌ها عاشقانه ادامه داشت تا وقتی که شور و اشتیاق مردم افزون شد و آنها تقاضای لحظه‌ای دیدار آن جوان را کردند. رازی می‌گوید که وقتی ما ملتمسانه دیدار او را خواستار شدیم، جوان به پرده‌دار دستور داد تا پرده را بالا ببرد. سرانجام پرده‌دار پرده را بالا برد و وقتی او بر مسند خود نمایان شد، ما به سجده افتادیم. این مراسم به همین صورت تا پایان

سپیده صبح ادامه داشت و آنگاه ما از هم جدا و پراکنده شدیم.

۸. خَلَفیّه (برگ‌های ۱۱۱ رو - ۱۱۴ رو). خلفیّه از شاخه‌های زیدیّه و پیروان خلف بن عبدالعمد هستند. آنها مدّعی‌اند که بعد از زید امامت به عبدالصمد، فرزندش! رسیده ست. ابوتمام به راحتی نظر شجره‌نامه نویسان را می‌پذیرد که معتقدند این مرد مرید زید بوده و نه پسر او و اینکه چنین مدّعیانی دروغگو هستند. به نظر خلفیّه امامت از عبدالصمد به پسرش خلف و سپس به فرزند او محمّد و سرانجام به فرزند محمّد، احمد رسیده است. خلف از بیم امویان به ترک‌ها پناه بَرد. طبق اعتقادات این گروه فرزند احمد بن محمّد بن خلف در سرزمین ترکان تا به امروز زندگی می‌کند و به عنوان مسیح (مهدی) قیام خواهد کرد. آنها نام امامان بعد از احمد را نمی‌دانند، امّا از آنجایی که علم امام الهامی است نه اکتسابی و امام تمامی زبان‌های دنیا را می‌فهمد، او (و فقط او) می‌تواند کتابی را که از خلف به جامانده و با الفبای ناشناخته‌ای نوشته شده است، شرح دهد.

همهٔ خلفیّه در اصل توحید متّفقند. بر اساس این اصل کسی که به هر شکلی خدا را توصیف یا تعریف کند، تکذیب می‌شود. مثلاً، نباید کسی بگوید خدا داناست یا دانا نیست (عالم و لا لا عالم). او «قادر» نیست و نه «غیر قادر» است (لا قادر و لا لا قادر)؛ او نه «شیء» است و نه «لا شیء» است (لا شیء و لا لا شیء». چنین تعلیمی تقریباً شبیه تعالیم اسماعیلیّه است، به خصوص همان گونه که داعی ابویعقوب سجستانی، که احتمالاً معاصر با ابوتمام بود، چنین تعلیم می‌داد.

با این حال، عقاید پیچیدهٔ خلفیّه نوعی اعتقاد به پنج اُقنوم (در عربی الخمسه) را نشان می‌دهد یعنی ایمان به پنج چیز: پنج فرشتهٔ اصلی در آسمان یعنی میخائیل،[۱] جبرئیل، عزرائیل، میکائیل و اسرافیل؛ همچنین

۱. بنا به قول ابوتمام، او فرشتهٔ بزرگی است، امّا این کلمه در نسخهٔ خطی نامشخّص است و

پنج مخلوق برگزیده در زمین یعنی محمّد، علی، فاطمه، حسن و حسین. آنها مثال‌های دیگری دربارهٔ موضوعات پنج‌گانه مطرح می‌کنند، پنج انگشت، پنج ستون دین، پنج حس، نمازهای پنج‌گانه، پنج کتاب مقدّس، پنج اصلی که موجب نجات و رستگاری است و پنج ماه خاصّ در سال.

ابوتمام، با توضیح این فرقهٔ عجیب، بخش زیدیّه را با بیان چند ویژگی مشترک این مذهب به پایان می‌برد. در این مورد او می‌گوید که آنها کتاب‌های بسیاری درباره قوانین شرعی، احکام و فقه نوشته‌اند که از جملهٔ آنها کتاب المسترشد است که بر اساس گزارش ابوتمام، آن را ناصر العلوی[1] نوشته است. محتمل است که نویسندهٔ الشجرة خود با نوشته‌های زیدیّه آشنا باشد، همان طور که یکی از آنها را در الشجرة نقل می‌کند.

۹. اسحاقیّه (برگ‌های ۱۱۷ پشت ـ ۱۱۸ رو). این گروه شاخه‌ای از کیسانیّه و پیروان شخصی به نام اسحاق (بن عامر)[2] هستند. آنها اعتقاد دارند که امامت از علیّ بن ابی‌طالب به محمّد بن حنفیه و بعد به ابوهاشم عبدالله بن محمّد بن حنفیّه، آنگاه به پسر برادرش حسن بن علیّ بن

از آنجا که فرشتهٔ دیگری به نام میکائیل وجود دارد، خواندن میخائیل باید از روی حدس بوده باشد.

۱. نویسندهٔ کتاب المسترشد یا کتاب المسترشد فی التوحید را هادی إلی الحق (م ۲۹۸ق / ۹۱۱م) می‌دانند. نگاه کنید به:

Madelung, *Der Imam*, pp.166 ff.

C. van Arendonk, *Les dëbuts de l'Imamat Zaidite ou Yemen*

ترجمه از:

J. Ryckmans (Leiden, 1960) pp.283-287.

معلوم نیست که چرا ابوتمام این کتاب را به ناصر العلوی نسبت می‌دهد. از این رو ناصر العلوی می‌تواند ناصر اطروش، معاصر الهادی، یا شاید محتمل‌تر اینکه همان احمد الناصر، پسر الهادی باشد.

۲. نسخهٔ خطی همدانی فقط نام اسحاق را که به دنبال آن جای خالی وجود دارد، می‌نویسد. من جای خالی را با اطلاعاتی که از کتاب خوارزمی به دست آوردم، پر کردم.

محمّد بن حنفیه و سپس به علی، پسر حسین (الحسن)[۱] که بدون فرزند بود، می‌رسد. در نتیجه اسحاقیّه به دو فرقه منشعب شدند. یک گروه به عقب برگشته و انتظار دارند که خود محمّد بن حنفیّه ظهور کند و گروه دوم اعتقاد دارند که امامت منحصر به اعقاب محمّد بن حنفیّه خواهد بود. گروه اخیر معتقدند که با مرگ علیّ بن حسین، امامت به نسل ابن‌حنفیّه برمی‌گردد و اینکه او همراه با کسی که از اموی‌ها و عبّاسی‌ها فرار کرده و به سرزمین ترک‌ها رفته بود، مقام امامت را در اختیار می‌گیرد. آنها می‌گویند که نام و مکان زندگی او را می‌دانند، و اینکه مسیح (مهدی) از آنها یعنی از سرزمین ترک‌ها می‌آید و اینکه او قرآن را به زبان ترکی شرح می‌دهد، و با یک مترجم به عنوان واسطه[۲] به همهٔ پرسش‌ها به ترکی پاسخ می‌دهد. افزون بر این، ابوتمام می‌گوید که این گروه اصولی را می‌پذیرند که با عقاید معتزله[۳] سازگار باشد.

---

۱. نسخهٔ خطی همدانی در این بخش می‌نویسد: «ثُم أبوها هاشم ثَم عبدالله بن محمّد بن الحنفیّة»، امّا نسخهٔ خطی در این بخش کاملاً تحریف شده است. همچنین نام علیّ بن الحسین اشتباهاً به جای علیّ بن الحسن آمده است.

۲. ابن‌ندیم (کتاب الفهرست، چاپ م. رضا تجدّد (تهران، ۱۹۷۳م، ص ۴۰۸) شخصی به نام اسحاق ترک را در بخش مربوط به مسلمیّه (ابومسلمیّه) ذکر می‌کند که اگر چنین باشد ابن‌ندیم فرقهٔ خلفیّه (از فِرَق زیدیّه) را در کتاب ابوتمام با فرقهٔ اسحاقیّه یعنی پیروان ابومسلم ادغام کرده است.

۳. وقتی که این مقاله را می‌نوشتم، میان ابوتمام و زُرقان، یک فرقه‌نگار معتزلی که از نسل قبل از بلخی بوده، ارتباط مهمّی کشف کردم. دربارهٔ زُرقان اطلاعات کمی داریم جز اینکه نقل قول‌هایی از کتاب او را مؤلّفان بعدی، به خصوص اشعری آورده‌اند. بنا بر این، این مطلب نشان می‌دهد که ابوتمام دست‌کم از این منبع، یعنی کتاب زُرقان، استفاده کرده است.

کیهان‌شناسی پیشافاطمی اسماعیلیّه

هاینتس هالم
ترجمهٔ حمیده نورانی‌نژاد

تا فرارسیدن نخستین سال‌های سدهٔ بیستم، عقاید دینی و آموزه‌های اسماعیلیان به واسطهٔ بدفهمی‌ها، باریک‌اندیشی‌ها و بدگویی‌های خودسرانهٔ فرقه‌های مسلمانِ دشمن آنها، ناروشن و تیره بود. حتّی پژوهش‌های کنونی هم، تا زمانی دراز، به واسطهٔ تبلیغات کینه‌ورزانه، مسیری ناراست را پیموده بود؛ چرا که بخش عظیمی از نوشتارگان نخستین اسماعیلیّه، در دسترس نبود.

پس از آنکه استانیسلاس گویارد، به سال ۱۸۷۴، نوشتهٔ خود با نام پاره‌های وابسته به آموزه‌های اسماعیلی را منتشر ساخت، جهت حرکت این آونگ [و به تعبیری نگاه‌ها] دگرگون شد. با در نظر داشتنِ ویژگی نوافلاطونیِ برخی از پاره‌هایی که گویارد منتشر ساخت، این نتیجه به دست آمد که آموزه‌های اسماعیلی، بر پایهٔ فلسفهٔ یونانی برنهاده شده است. او بنیانگذار راستین اسماعیلیّه عبداللّه بن میمون قدّاح را عامل آشنایی [این] فرقهٔ شیعی با اندیشه‌های یونانی می‌دانست. گویارد

می‌کوشید با اشاره به شاهدی قدیمی، دیدگاه خویش را اثبات کرده و استوار سازد. متکلّم سنّت‌مدار، ابن‌تیمیه (م ۷۲۸ق / ۱۳۲۸م)، در فتوای نامبردار و مشهور خود علیه فرقهٔ نصیری، چنین باور داشت که آموزه‌های اسماعیلیان، با آموزه‌های «برادران پاکی» (اخوان الصفاء) بصره همسان است؛ آنان، به واقع، برآمده از فلسفهٔ یونانی در دورهٔ متأخّر بود که تألیف رسائل خود را به انجام رسانیدند. به سال ۱۸۹۸، زمانی که پل کازانوا، در روشنانِ دستیابی به دست‌نوشته‌ای از مصیاف سوریه ثابت کرد که در حقیقت، رسائل به فراوانی، توسط فدائیان اسماعیلی ارج نهاده شده و آنها در نوشته‌های خود از آن بهره جسته‌اند، سخن ابن‌تیمیه استوارتر گشت.

ویرایش‌های پسین‌تر نوشتارگانِ اسماعیلی، به سمت و سوی همسان و همانندی اشاره داشت. رساله‌های یزدان‌شناختی اسماعیلیان طیّبی یمن، دربردارندهٔ بازگفت‌های فراوانی از رسائل اخوان الصفا هستند و بر پایهٔ عیون الاخبار داعی ادریس عمادالدّین یمینی (م ۸۷۲ق / ۱۴۶۸م) احمد بن عبدالله بن محمّد بن اسماعیل بن جعفر الصادق، نهمین امام و دومین رهبر دعوت اسماعیلی که در سلمیّه می‌زیست، به روشنی و آشکارا در مقام نگارندهٔ رسائل نامبردار گردیده است.[1] پاره‌ای عمده‌ای از رسائل ــ دست‌کم در بعضی متن‌ها که به گونه‌ای انتقادی ویراسته شده‌اند ــ به واقع در سطحی گسترده یادآور آموزه‌های اسماعیلی هستند. تا سال ۱۹۳۳ نیز، ولادیمیر ایوانف، در کتاب راهنمای ادبیات اسماعیلی همچنان رسائل را در مقام یک نوشتهٔ اسماعیلی معرّفی می‌کرد. چرا که بنا را بر این پنداشت نهاده بود که «به گمان فراوان، آنها در زمانی نزدیک به پایان سدهٔ چهارم هجری / دهم میلادی تألیف شده‌اند و این کار بر پایهٔ حمایت و

۱. ادریس عمادالدّین، عیون الاخبار و فنون الآثار، ج ۴، ویراستهٔ مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۳م، صص ۳۶۷ به بعد.

پشتیبانی نخستین خلفای فاطمی پس از فتح مصر انجام پذیرفته است».[۲] بدین ترتیب، قابل فهم خواهد بود که حتّی امروزه پژوهشگرانی همچون ایو مارکه، هنوز بر این باورند که آموزه‌های «اخوان الصفا» نشانگر آموزه‌ها و تعالیم اصلی و راست‌کیشانهٔ اسماعیلیّه است.

در هر حال، تردید در گمانه‌های موجود بر این ایده، در مدّت زمانی اندک و توسط خود ایوانف مطرح گردید؛ او نخستین اروپایی بود که به نوشتارگان اصلی اسماعیلی در هند دسترسی پیدا کرد، و دریافت که حمید الدّین کرمانی، نامبردارترین متکلّم دورهٔ متقدّم فاطمیّه، در آثار خود دربارهٔ رسائل حتّی کلمه‌ای نیز بیان نکرده و اشاره و کنایهٔ چشمگیری نیز بدانها نداشته است. با این حال، ویژگی‌های نوافلاطونی شمار فراوانی از آثار عهد فاطمی، بیشتر و بیشتر در بستر پژوهش ایوانف پیش چشم می‌آیند. در هر حال،خیلی زود روشن شد که فلسفهٔ نوافلاطونی، ریشه و سر منشاء آموزه‌های اسماعیلیّه نیست، بلکه فرایندی ثانوی در تکاملِ آن بوده است. ایوانف در کتاب بنیانگذار راستین اسماعیلیّه، بیان داشت که نه نخستین رساله‌های معروف اسماعیلیّه در زمانی پیش از خلافت فاطمی و نه آثار قاضی النعمان (م ۳۶۳ق / ۹۷۴م)، هیچ کدام دربردارندهٔ اثر و رخنه‌ای از تأثیرهای نوافلاطونی نیستند.[۳] در همین راستا، ایوانف به این نتیجه رسید که نوافلاطونی‌گری پوستهٔ پسین رشد و تکامل آموزه‌های دینی این فرقه بوده است.

پس، پیش از آن چگونه بوده است؟ نوشته‌های پیشین، همچون کتاب العالم و الغلام، کتاب الرشد و الهدایة و شش رسالهٔ کتاب الکشف، در حالی که مصرّانه به طرح دیدگاه هایی دربارهٔ آموزه‌های امامت، سنّت دعوت و فنّ تأویل می‌پردازند، در عین حال، از چهارچوب کلّی آموزه‌های اسماعیلیّهٔ

---

2. W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, London, 1933, pp.30 ff.

3. W. Ivanow, *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay, 1946, pp.145 ff.

نخستین هیچ گونه چهرهٔ نظام‌مندی ارائه نمی‌کنند.

برخی اخبار دسیسه‌آمیز از طرف مؤلّفان غیراسماعیلی، پژوهندگان را به سمت و سوی درست رهنمون شد. سراینده‌ای یمنی به نام تمیمی همروزگار نخستین دعوت اسماعیلی در یمن، در سه بیت، که کاملاً جداگانه به دست ما رسیده، آورده است که :

> آنان قَدَر را یک خدا و آفریده‌اش را کَوْنی و وجودی که بقاء می‌یابد و سپس تارک دنیا می‌شود، در نظر می‌آورند.
> آنان قَدَر و کَوْنی بودنِ خدایان را با جدّ که به خیال و استفتاح بستگی یافته، همراه می‌سازند. ...... وه که عجب گمراهی‌ای!

تاریخ‌نگار زیدی، الهمدانی (سدهٔ ۴ هجری / ۱۰ میلادی)، که راوی این پاره‌سروده‌های ارزشمند است، آنها را چنین تفسیر می‌کند:

> هفت الاهه وجود دارد که هر کدام در مرتبه‌ای از آسمان قرار دارند. آغازین و والاترین آنها، که در هفتمین و والاترین آسمان قرار دارد، کَوْنی نامیده می‌شود. کَوْنی، قَدَر را آفریده است، که در دومین آسمان جای دارد. قَدَر نیز ایزدان پایین‌تر از خود را آفریده است که عبارتند از، جدّ، استفتاح، و خیال و دیگر آفریده‌ها...... امّا اکنون آنچه را که پیشتر کَوْنی می‌نامیدند، سابق گویند و نیز قَدَر را تالی نامند. ...... افزون بر این، آنها این دو را اصلان (= دو بنیاد نخستین) نامند و گویند که آنها عقل و نفس هستند و اینکه جدّ و فتح و خیال، چنان که پیشتر نیز بوده‌اند، همگی از آنها سرچشمه می‌گیرند.[۴]

---

۴. به نقل از:

C. van Arendonk, *Les débuts de l'Imāmat Zaidite au Yémen,* tr. J. Ryckmans, Leiden, 1960, p.333.

همچنین بنگرید به:

تفسیر همدانی دربارهٔ سروده‌های تمیمی، نشانگر بالندگی و پیشرفت‌های پسین آموزه‌های اسماعیلی بوده است: آنچه که پیشتر کُوْنی و قَدَر نامبردار گردیده بود، اکنون عقل و نفس نامیده می‌شود و اینها دیگر آفرینندهٔ جدّ و فتح و خیال نیستند، بلکه سه مورد پسین، برگرفته از اصلان (دو اصل) هستند. بدین سان نوافلاطونی سازی آموزه‌های پیشین، به آسانی در چندین واژه انجام می‌پذیرد.

این واقعیّت که سه بیت سرودهٔ تمیمی به واقع آشکار کنندهٔ اصول ایمانی و باورهای بنیادین اسماعیلیّهٔ نخستین است، به آسانی در پرتو نوشتارگان پسین اسماعیلیّه قابل اثبات است؛ چرا که حتّی نگارندگان نوافلاطونی همچون سجستانی (درگذشتهٔ میان ۳۸۶ق / ۹۹۶م و ۳۹۳ق / ۱۰۰۳م) وکرمانی (درگذشتهٔ پس از ۴۱۱ق / ۱۰۲۰م)، در پاره‌ای جاها به نام‌های کُوْنی، قَدَر، جدّ، فتح و خیال اشاره دارند و آنها را درست به روشی همسانِ آنچه که همدانی در تفسیر خود آورده «نوافلاطونی» می‌کنند. در هر حال، شناختِ سهم و نقش آنها در نظام آغازین اسماعیلیّهٔ نخستین، از طریق اشارات پراکندهٔ این منابع چند پاره، آسان نیست.

این معمّا، توسط ساموئل میکلوس اشترن، با موفقیّت پاسخ گفته شد. او همان کسی است که به سال ۱۹۴۶، نگارندگان رسائل اخوان الصفاء را بازشناخته بود. بر پایهٔ دست‌نوشته‌هایی از برخی نوشتارهای اسماعیلی، که پژوهندهٔ اسماعیلی اهل هند، پروفسور آصف علی فیضی از کتابخانهٔ شخصی خود در اختیار اشترن نهاد، او به طور اتفاقی رساله‌ای یافت که نام‌ها و واژه‌شناسی‌ای همانند و همسان شاعر یمنی و مفسّر او به کار برده بود، امّا این بار در یک نوشتار اساسی و بلند بالا (رساله شامل ۱۶ برگهٔ دست‌نویس بود). متن ویراستهٔ اشترن از این نوشتار، پس از مرگش همراه با برگردانی ناکامل و یک تفسیر به نام نخستین آموزه‌های کیهان‌شناختی

S. M. Stern, *Studies in Early Ismailism*, Jerusalem-Leiden, 1983, pp.3 ff.

اسماعیلیّه منتشر شد.[۵]

نگارندهٔ اصلی این رساله، درست در آغازِ نوشته و با عنوان خلیفهٔ فاطمی، المُعز، نام برده شده، که در ۳۶۲ق / ۹۷۳م در مصر مستقر گشته و به سالِ ۳۶۵ق / ۹۷۵م در قاهره درگذشته است. نکتهٔ جالب توجّه آنکه با قاطعیّت به شیخ ابوعیسی المرشد، در مقام راوی و گزارنده متن اشاره رفته است و اشترن نیز در بازشناختِ این موضوع، موفّق عمل کرده است. فاتح فاطمی مصر، جوهر، طیّ چهار سال نایب السلطنگی خود در مصر (۳۶۲-۳۵۸ق / ۹۷۳-۹۶۹م)، مقام دیوانی ردّ مظالم (ریاستِ دادگستری) را به ابوعیسیٰ مذکور، نمایندهٔ خود، سپرده بود و قاضی نعمان، نظریّه‌پرداز اصلی فاطمیان، که به سالِ ۳۶۳ق / ۹۷۴م در قاهره درگذشت، نامه‌ای به این مرد به عنوان داعی مصر (به عبارت دیگر فسطاط یا قاهرهٔ قدیم) فرستاد.

نتیجه آنکه، سه بنیاد زمان‌شناختی برای تعیین تاریخ رسالهٔ ابوعیسیٰ المرشد در عهد آغازین حکومتِ فاطمی درمصر وجود دارد .افزون بر این، این موضوع که این نوشتار، برآمده از دعوت رسمی اسماعیلیّه است اثبات شده است: این نوشتار برگرفته از کوشش داعی و فرستاده‌ای است که در قاهرهٔ قدیم سنّی نشین فعالیّت داشته است (در اینجا، مصر را نمی‌توان با Egypt برابر دانست و مراد از آن، قطعاً فسطاط است) و برای پایداری و ثبات امام و خلیفهٔ فاطمی، المعزّ، نیایش و دعا می‌کند.

به سخن دیگر، این نوشتار بازتابندهٔ آموزه‌های رسمی آن روزگار است. معرّفی امام و خلیفهٔ فاطمی در مقام نگارندهٔ راستین این اثر، همسو و هم‌جهت با رویه و عملکرد فاطمیان است. تمام گفته‌هایی که دربردارندهٔ آموزه‌ها هستند، می‌باید برآمده از امام بوده و شخصی که اقدام به نگارش آنها می‌کند، نقشی ندارد مگر در مقام یک راوی. قاضی نعمان، در آثار

---

۵. بنگرید به مطالعاتی دربارهٔ اسماعیلیّهٔ نخستین، اثر اشترن، صص ۲۹-۳۰.

خود، در چند جا اصرار دارد که تعالیمی که در مجالس الحکمه آمده، پیش از انتقال آنها به کارگزاران و مؤمنان توسط «داعی»، می‌باید به تأیید و قبول امام رسیده باشد.

بر پایهٔ رسالهٔ بی‌نامِ ابوعیسیٰ المرشد، پیش از کلِّ مکان و زمان، تنها خداوند یکتا وجود داشت. ارادهٔ او آفریده‌ها را به پیدایی آورد و آفریده‌ها از نوری پدیدار شدند که از خداوند سرچشمه می‌گرفت. خداوند فرمانِ آفریدگاری خویش را به این نور فرمود: کُن! به مفهومِ باش! یا بِشو!

واژهٔ کُن، به واسطهٔ خوانش و نامگذاری خداوند، برای خود هستی می‌یابد. او نخستین آفریده است و به واسطهٔ آن، خداوند تمامی آفریده‌های دیگر را می‌آفریند. در هر حال، او ذیلِ نامِ کُن پایدار نمی‌ماند؛ بلکه به صورت مؤنّث امر عربی آن را به خود می‌گیرد: «کَونی». این حالت گذار از امر مذکر به صورت مؤنّث، مفهومی ویژه دارد؛ که در بخش‌های پسین به آن پرداخته خواهد شد.

در اینجا، می‌باید قطعه‌ای را پیوست کنیم که در رسالهٔ برساختهٔ نسبتاً غیرنظام‌مند ابوعیسیٰ المرشد، به بخش‌های فرجامین رساله رفته است؛ در آنجا می‌خوانیم:

> بدان... هنگامی که نخستین (کَوْنی) آفریده شد، او ندید مگر خود را. پس، دستخوش و اسیر این غرور شد که هیچ‌کس جز خودش وجود ندارد. به طُرفه‌ای شش والامقام به قدرت خداوند، از او سرچشمه گرفته و برساخته شدند تا بیاموزد که وجودی همه‌توان و قادری مطلق بالادستِ او قرار دارد، که او نیز نیرو و توانِ خویش را از این وجود توانا می‌گیرد وتمامی کارکردها و افعال نیز به او بستگی دارند... هنگامی که «نخستین» این رویداد را دید، چه به توان خود و چه بر پایهٔ ارادهٔ او، پذیرفت که وجودی ورای خودش هست و به ستایش و بزرگداشتِ آفریدگار خویش پرداخت. پس از آن بود که

گفت: «هیچ خدایی جز خدای یکتا وجود ندارد و من خدا نیستم».

بدین ترتیب، نخستین آفریدهٔ خداوندی، کُوْنی، به اشتباه خود در مورد دعوی خدایی خویش پی بُرد. این موضوع ما را به این نتیجه راهبر می‌شود که خداوند آفریننده، نادیدنی و پنهان از او بوده است. بنابراین، خویشتن را در یاد آفریدهٔ خویش می‌آورد و این کار را از طریق پدیدار کردن شش آفریدهٔ دیگر از کُوْنی به انجام می‌رساند. پیچیدگی ظاهر به دور از انتظار این آفریده‌های نو، کُوْنی را به این دریافت می‌رساند که تنها نیست و دیگر اینکه، آفریدگاری نادیدنی وجود دارد که بر او فرمان می‌راند. کُوْنی از غرور خود چشم پوشیده و به نیایش آفریدگار خویش می‌پردازد. این قطعه در پژوهش دربارهٔ کیهان‌شناسی و موضوع‌های مرتبط با تکوین عالم از چشم‌انداز اسماعیلیّه از اهمیّت بسزایی برخوردار است و در ادامه به آن خواهیم پرداخت. سپس خداوند به کُوْنی امر می‌کند:

برای خود و از درونِ نور خود، آفریده‌ای برساز، تا به امر تو و در مقام وزیر و کمک‌کاری کار کند و دستورات ما را به انجام رساند.

به دنبالِ آن کُوْنی آفریدهٔ دومی را بیافریند، که به قَدَر نامبردار گردد. این موضوع، مفهومی معروف و مشهور در یزدان‌شناسیِ اسماعیلی است و نشان دهندهٔ قدرت عزم یا تقدیر خداوندی است. اکنون، خداوند این دو گوهر را در راستای به هستی فراخوانش همه دیگر آفریده‌ها به کار می‌گیرد:

از طریق کُوْنی است که خداوند تمامی چیزها (کَوْن) را پدید می‌آورد و از طریق قَدَر، آنها را متمایز (قَدَّرَ) می‌سازد.

چگونگی انجام این کار در نوشتهٔ در دسترس ما نیز روشن نشده است و تنها می‌دانیم که:

کُوْنی برگرفته از چهار حرف است و قَدَر سه حرف، که بر روی

هم هفت حرف را تشکیل می‌دهند.

مفهوم این جملهٔ مبهم و معماگونه، تنها با اشاره داشتن به نوشتهٔ اسماعیلی متقدّمی روشن و آشکار می‌شود: رسالهٔ دوم کتاب الکشف، که بر پایهٔ سنّت اسماعیلی، به جعفر بن منصور الیمن نسبت داده شده و او کسی است که زندگانی خود را در دربار فاطمیان در منصوریّه، نزدیک قیروان در آفریقای شمالی گذراند. در هر حال، کتاب الکشفِ منسوب به او، دربردارندهٔ مجموعه‌ای از شش نوشتهٔ پیشافاطمی بسیار کهن و مستند است که او آنها را تنها بازنگری و آماده کرده و به احتمال، این نوشته‌ها را با خود از خانه‌اش در یمن به آفریقای شمالی برده است. در دومین رساله از این مجموعهٔ[۶] الفبای عربی که دارای بیست و هشت حرف بی‌صداست، به چهار گروه که هر کدام شامل هفت حرف است، بخش می‌گردد و بدین ترتیب، چهار هفت‌گانه به‌وجود می‌آید؛ که از هم‌آمیزی آنها، تمامی واژه‌ها ــ و با آنها بسیاری از چیزهایی که آنها مشخّص می‌کنند ــ به پیدایی می‌آیند. در ورای سخنِ ابوعیسی المرشد در رساله‌اش، بایستی که ایده‌ای بسیار همسان و همانند وجود داشته باشد؛ بدین ترتیب که کَوْنی و قَدَر از هفت ویژگی شکل گرفته‌اند: آنها پیکربندی هفت گانه‌های اصلی که طیّ آن، تمامی نام‌های دیگر به پیدایی می‌آیند را تشکیل می‌دهند و این موضوع، یادآور کابالایِ یهودی است.

کارکردِ آفرینش‌گرانهٔ کَوْنی و وزیر او، قَدَر، نخست پدیده‌های جهان مینوی را پدیدار می‌سازد: از نور کَوْنی، هفت ملک کروبی به وجود

---

۶. جعفر بن منصور الیمن، کتاب الکشف، ویراستهٔ ر. اشتروتمان، لندن، ۱۹۵۲م، صص ۴۸ به بعد؛ همو، همان، ویراستهٔ مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۸۴م، صص ۵۴ به بعد. برای ترجمهٔ آلمانی این قطعه بنگرید به:

H. Halm, *Kosmologie und Heilslchre der frühen Ismâʿiliya: Eine Studie zur islamischen Gnosis,* Wiesbaden, 1978, pp.39-42.

می‌آیند، که از آن پس، آنها ــ پس از آفرینش جهان مادّی (استومند) ــ بر هفت قلمروی بهشتی فرمانروایی می‌کنند. افزون بر این، قَدَر دوازده وجود مینوی (ربوبیّه) را می‌آفریند، که سرانجام، راهبری و هدایتِ علائم منطقه‌البروج را به دست خواهد گرفت. نوشتار مذکور، همچنین فهرستی از نام‌های آنها را به دست می‌دهد: جدّ (طالعِ خوب)، فتح (چیرگی یا پیروزی)، و خیال (پنداشت)، و همچنین دربردارنده چندی از نام‌های مشهور فرشتگانِ سنّت اسلامی است؛ همچون رضوان (نگاهبان بهشت)، مالک (نگاهبان دوزخ) و دو فرشتهٔ مراسم خاکسپاری که نکیر و منکر باشند. در دیگر نوشته‌های اسماعیلی، جدّ و فتح و خیال با فرشتگانِ جبرئیل، میکائیل و اسرافیل برابری می‌کنند.

چنان که در بالا اشاره شد، خطا و لغزش نخستین آفریده، کَوْنی، که خویشتن را خدا می‌پنداشت، درآموزهٔ پیدایش عالم از منظر اسماعیلی، جایگاهی ارزشمند دارد. خطای کَوْنی، انگارهٔ ناراست و غرور او، خداوند آفریننده را در مقام دخالت و دست‌یازی قرار می‌دهد و این همان چیزی است که فرایند آفرینش را به جنبش در می‌آورد.

نوشتهٔ مذکور، همچنین در مواردی، چندین آیه از قرآن را به منظور اثبات اینکه مورد دومین، دربردارندهٔ کنایه‌هایی رمزی دربارهٔ فرایندهای شرح داده شده هستند، ارائه می‌کند؛ و از آنجا که نام‌های کَوْنی و قَدَر، به خودی خود می‌توانند از قرآن برگرفته شده باشند، آشکار است که نه فقط از روی نام‌های برخی از ملائک کرّوبی و پدیده‌های مینوی، بلکه بر اساس همهٔ توصیف‌هایی که شد، ما در اینجا با ایده‌ها و نقش‌های برگرفته از یک قلمرو بیگانه رو به رو هستیم. درک این موضوع برای یک اسماعیلیِ با ایمان، غمبار و دردافزا نخواهد بود؛ چرا که بر پایهٔ اعتقاد و ایمان او، وحی و الهام اسلامی، در حقیقت، نمود فرجامین یک حقیقت کهن و جاودانی است.

موضوع پیدایش کیهان بر پایهٔ رسالهٔ ابوعیسیٰ، ارائه‌گر گونه‌ای ویژه از پیدایش کیهان است که از آثار گنوسی واپسین سده‌های روزگار باستان، برای ما آشنا جلوه می‌کند. این نهضت گنوسی، که حوزهٔ نفوذ و رخنه‌اش نه تنهاکیش‌های رازآمیز کهن، بلکه یهودیّت و مسیحیّت نیز بوده و حتی به خیزش آیین جهان‌شمول مانوی نیز انجامید، شاهد اوج شکوفایی خود در سده‌های یکم تا چهارم میلادی بود. امّا پیامدهای پسین آن تا زمانی طولانی پایدار ماند. مانویّت تا سدهٔ یازدهم میلادی ظهور و حضور داشت و فرقهٔ تعمیدگران گنوستیک مندایی، تا به امروز در بخش‌های جنوبی عراق پایدار مانده‌اند. با مانویان و مندائیان، شاهد دو آیین گنوستیک برخاسته از عراق هستیم، که محلّ آنها درست همان جایی است که دعوت اسماعیلی در نیمهٔ سدهٔ سوم هجری / نهم میلادی حضور داشت. درهرحال، اگر از فرقه‌های بی‌شمار گنوسی مصر و نوشتارگان آنها دانش کاملی در اختیار نداریم و این دانش برآمده از دست‌نوشته‌های یافت شده در نجع جمادی است، امّا در بارهٔ فضای گنوسی بین‌النّهرین و پیش از اسلام، در تیرگی و ابهام بسر می‌بریم و نیز تقریباً دربارهٔ منابعی که در کل، الهام‌بخش گنوس اسلامی و به ویژه گنوس اسماعیلی شده، تقریباً چیزی نمی‌دانیم. البتّه منبع ما آموزه‌های مانوی نبوده است؛ چراکه در هر حال، بر وجود هیچ‌گونه ایدهٔ خاص و یا مفهومی مانوی در تعالیم اسماعیلی شاهدی یافت نشده است.

هیچ ضرورتی ندارد که اسماعیلیّه را با فرقهٔ گنوسی پیشا اسلامی خاصّی همراه و یکپارچه سازیم. اگر اسطورهٔ پیدایش کیهان اسماعیلی را ارزیابی کنیم، چنان در رسالهٔ ابوعیسیٰ المرشد صورت گنوستیک آن را می‌بینیم، از آن روست که در پندار خویش، ویژگی‌های بنیادین ارزشمندی را خیلی آسان خواهیم یافت که بارها در صورتی همسان و همانند در موضوع پیدایش کیهان بسیاری از آیین‌های گنوستیک روزگار باستان با آن

روبه‌رو بوده‌ایم. برای نمونه، اوفیت‌ها (فرقهٔ عرفانی مسیحیان مارپرست) و پیروان آیین والنتینوس (مکتب معروف عرفانی سدهٔ دوّم میلادی در روم)، عقاید گنوسی باربلو و کیش مانویان. در اینجا، بارزترین ویژگی، باور به این موضوع است که پیدایش جهان، برآمده از یک هبوط است، البتّه نه هُبوط یک انسان خاکی، بلکه آفریدهٔ نخستین غیرمادّی. آفریدهٔ نخستین، با این پندار که خداوند است، گمراه شد؛ چرا که او نمی‌توانست آفریدگار پنهان خویش را بازشناسد. این هُبوط باعث پیدایی جهان گردید؛ که از آغاز، شامل یک دنیای مینوی برین با پایه‌هایی چندگانه بود ــ که بر اساس باورهای گنوسی واپسین عهد روزگار باستان، عالم ملکوت (Pleroma) نام داشت ــ و سپس جهان مادّی به همراه هفت قلمرو آسمانی آن و جهان خاکی و زمینی‌اش بود. نتیجه آنکه، انسان که در فرجام این فرآیند پدیدار می‌شود، از سرچشمهٔ خود بسیار دور افتاده است. او به ظاهر، دنیایی فاصله با آفرینندهٔ خود دارد. گرایش به دینداری گنوسی و عرفانی، شرح فاصله میان انسان و خدا و نشان دادن راهی برای از بین بردن این جدایی و فاصله است. و به واقع، این راه، راهی نیست مگر راه «معرفت» (به زبان یونانی: گنوسیس)؛ که آدمی به خودی خود توانایی دستیابی بدان را ندارد و [این دستیابی] منوط است به ارتباط با عالم بالا. آدمی هنگامی که به درک و شناخت سرچشمهٔ خود و وجود جدایی میان خداوند و خویشتن نایل آمد، قرین رستگاری خواهد شد. بدین ترتیب، در این نظام، کیهان‌شناسی و نجات‌بخشی‌شناسی، با یکدیگر بستگی تنگاتنگی دارند.[۷]

کیهان‌شناسیِ رسالهٔ ابوعیسیٰ، تمامی ویژگی‌های ارزشمند گنوسی را شامل است. درنظام گنوسی عهد باستان، نخستین آفریده از آفریده‌های

---

۷. بنگرید به:

H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismâʿiliya.*

خداوندی که سر به شورش گذاشته و در بند غرور خود گرفتار می‌شود، معمولاً جنس مؤنّث (سوفیا) است. اسطورهٔ اسماعیلی نیز دربردارندهٔ بازتابی از این ایده است؛ بدین ترتیب که، آفریدهٔ قرآنی کُن را به شکل مؤنّث امری، کوْنی، دگرگون ساخته است. موارد دیگر عبارتند از: تکامل تدریجی عالم، نخست در جهان غیرمادّی و آنگاه در جهان مادّی، و در مباحث جدایی و فاصلهٔ میان خداوند و انسان ونیز روشن‌دلی و رهایش از طریق معرفت (علم الحکمة = گنوسیس)، که با بهره جُستن از رهنمودهای پیامبران مُرسَل از سوی خداوند انجام می‌پذیرد؛ تمامی این ویژگی‌های ارزشمند، اتّصاف آموزه‌های اسماعیلی در مقام یک آیین گنوسی را پذیرفتنی می‌کنند.

پندار ما چنین است که در سدهٔ سوم هجری / نهم میلادی زمانی که دعوت اسماعیلی در جنوب بین النّهرین آغاز شد، الگوی گنوسیِ ما پایه و اساس خود را بر خاستگاهی بین النّهرینی نهاد. در هر حال، بیش از این هم نمی‌توان سخنی گفت؛ چرا که ما آیین گنوسی بین النّهرینی را تنها در پیکرهٔ مانوی و مندایی آن بر می‌شناسیم. افزون بر این، می‌باید چنین بی‌انگاریم که در عراق پیشا اسلامی، فرقه‌ها و انجمن‌های گنوسی فراوانی وجود داشته‌اند ـ همچنین در مصر، سوریه و آسیای صغیر ـ که هیچ زمانی پیش چشم همگان قرار نگرفتند و کوچک‌ترین نشان و اثری هم باقی نگذاشتند.اسلام نیز همچون یهودیّت و مسیحیّت و آیین زردشت، از این جنبش روحانی ارزشمند و چشمگیر اثر پذیرفته است.

پیدایش کیهان، به باور اسماعیلیّهٔ پیشا فاطمی،تنها اسطوره‌ای گنوسی که جامهٔ اسلام بر تن کرده و به ما شناسانده شده باشد، نیست. حدود یک سده پیشتر، اُمّ الکتاب، را داریم که اثری مکاشفه‌گرانه است و نخست به زبان عربی نگارش یافته واکنون تنها نسخهٔ موجود از آن یک برگردان فارسی است که بعدها بر آن افزوده شده و توسط انجمن‌های اسماعیلی

نواحی پامیر و قراقروم به تواتر و پی‌درپی به دست آیندگان رسیده است و به آموزه‌های اسماعیلیّه هیچ بستگی‌ای ندارد.[۸] این نوشتار ارزشمند را به روشنی و آشکارا تا عراقیان فرقه‌گرای وابسته به محفل بدعتگذار شیعی ابوالخطاب می‌توان پی گرفت. در اینجا، آفرینش به واسطهٔ غرور و گستاخی وجودی فرشته گونه به نام عزازیل به جنبش درمی‌آید. بسیار همسان و همگون با آنچه که دربارهٔ پیایش کیهان در اُمّ‌الکتاب آمده، موضوع مکاشفه‌گرانهٔ دیگری متعلّق به سنّتی مشابه وجود دارد: «کتاب سایه‌ها» (کتاب الأظلّة).[۹] این نوشتار، به نوبهٔ خود، برسازندهٔ پایهٔ اسطورهٔ پیدایش کیهان فرقهٔ سوری نُصیری یا علویان است که برای ما، اساساً از طریق رمزگشایی‌ها و افشاگری‌های مکتوب یا یک مرتد نُصیری، سلیمان افندی الذنی، به سال ۱۸۶۴ شناخته شده است.[۱۰]

مباحث پیدایش کیهان بسیار همگون و نزدیک به امّ‌الکتاب و کتاب الأظلّة و نوشتارگان نُصیری کاملاً جدا و متفاوت از مبحث پیدایش کیهان، اسماعیلیان نخستین هستند. در اینجا، ما با دو آیین بسیار متفاوت سروکار دایم. اگرچه هردوی آنها از الگوی گنوسی مشابهی پیروی می‌کنند، در عین حال به یکدیگر هیچ بستگی‌ای ندارند. آنان ارائه‌گر دو سنّت مستقل کاملاً جدا و ناوابسته هستند. اوّلی سنّتی است غالیانه که ریشه‌هایش را در مدائن (: تیسفون) و کوفه می‌باید بازجست، و نیز آن را تا سپیده دم و ظهور تشیّع می‌توان پی گرفت. از سوی دیگر، آموزه‌های اسماعیلی،

---

۸. امّ‌الکتاب، ویراستهٔ و. ایوانف، در *Der Islam*، شمارهٔ 23، 1936، صص 132-1؛ ترجمهٔ ایتالیایی به قلم پیو فیلیپانی ـ رونکونی، ناپل، ۱۹۶۶م.

۹. بنگرید به:

H. Halm, *Die islamische Gnosis: Die extreme Shia und die Alawiten* Zürich, Munich, 1982, pp.113 ff.

همچنین بنگرید به ترجمهٔ آلمانی همین بخش از امّ‌الکتاب در آن.

10. *Ibid*, pp.240 ff.

تازه‌تر و متأخّرتر بوده و فرآورده‌ای ناوابسته و مستقل متعلّق به سدهٔ سوم و نهم است. چنین آورده‌اند که مؤسّس آغازین آن، بنیانگذار دعوت اسماعیلی، عبداللّه الاکبر باشد. هموکه نیای فاطمیان بوده و کوشش و فعالیّت خود را در زادبوم و شهر خود، عسکر مُکرم در خوزستان آغاز کرد و سپس در بصره پی گرفت و سرانجام نیز در سلمیّهٔ سوریه اقامت گزید. چنانچه این انگاره درست باشد، عبداللّه الاکبر، بنیان‌گذار سنّتی گنوسی، همگام و همرتبه با آفرینندگان نام‌آور نظام‌های گنوسی پیشین، همچون شمعون مغ، والنتین و مانی بوده است.

Contents

To

Kāmrān Fānī

and Dr. Sādeq Sajjādī

Ibn Sīnā

and the Bāṭinī Movements

Edited by

Mohammad Karimi Zanjani Asl

Nashr - e - Kavir

Tehran 1383 / 2004

Ibn Sīnā
and the Bāṭinī Movements